

LA IDEA DE IGUALDAD EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE KANT

Francisco José Contreras Peláez

1. LIBERTAD E IGUALDAD



La idea de igualdad es, sin duda, uno de los conceptos más poliédricos y ambiguos de la teoría del Derecho y la teoría política: dependiendo del autor, de la época o del contexto argumentativo, puede recibir un sentido descriptivo o prescriptivo, ser entendida como un dato natural o un resultado a conseguir, un punto de partida o un punto de llegada, un valor o un disvalor...¹ Y las razones de

¹ Numerosos autores han llamado la atención sobre la equivocidad de la noción «igualdad» en cuanto concepto jurídico-político. Así, I. Berlin: «[la idea de igualdad] es vaga, ambigua, y ha cambiado de connotación de un pensador y una sociedad a otros» (Berlin, I., «La igualdad», en BERLIN, I., *Conceptos y categorías*, trad. de F. González Aramburo, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 147). A. E. Pérez Luño, por su parte, ha señalado: «[...] con el término *igualdad* se ha pretendido aludir a realidades o a esperanzas, a verdades de la naturaleza o a programas revolucionarios, a explicaciones racionales de la naturaleza humana o a pretensiones arbitrarias [...] Es fácil advertir tras el término «igualdad» la alusión a ideas, valores y sentimientos muy dispares, producto de concepciones del mundo, muchas veces, antagónicas» (Pérez Luño, A. E., «El concepto de igualdad como fundamento de los derechos económicos, sociales y culturales», en *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 1 (1981), pp. 258-259).

esa, según parece, inevitable equivocidad del concepto «igualdad entre los hombres» posiblemente guardan relación con su carácter *metafórico*, como ya señalara (entre otros muchos) R. H. Tawney²: la idea de igualdad, proyectada a las relaciones humanas, posee siempre un sentido traslaticio; la igualdad *stricto sensu* (entendida como identidad perfecta entre dos términos) se da sólo en el mundo matemático. Dos números pueden ser exactamente iguales, pero dos personas (al menos, mientras no atraviase algún intrépido genetista la inquietante frontera de la clonación de humanos) no pueden serlo. Definir a dos o más personas como «iguales» conlleva siempre una imprecisión: obviamente, no son iguales en todas sus características (número de células, número de cabellos de sus cabezas, etc.); la afirmación de igualdad presupone una selección de ciertas características, que funcionan como criterio de comparación (por ejemplo, al afirmar que Clara y Julia «son iguales», pretendo en realidad decir que son iguales *en estatura*, o iguales *en coeficiente intelectual*, dándose por supuesto que en muchos otros aspectos no son iguales)³. Y si de lo que estamos hablando es de «igualdad de trato», y no de igualdad empírica (esto es, si estamos imprimiendo al término un sentido prescriptivo, y no descriptivo)⁴, nos veremos también obligados a determinar qué diferencias empíricas deben traducirse en diferencias de tratamiento normativo. Si la igualdad normativa es sintetizable en el principio «tratar de manera igual a los iguales y de manera desigual a los desiguales», nos encontraremos forzados a preguntar de inmediato: «¿iguales en qué?» (¿en relación con qué rasgos?).

² «[...] equality possesses a variety of divergent meanings. It is an arithmetical metaphor for a relation between human beings, and the interpretation to be placed on it varies from age to age [...]», TAWNEY, R. H., *Equality*, George Allen & Unwin, Londres, 1979 (4.ª impresión), p. 92.

³ De esta forma, la afirmación de la igualdad de dos seres humanos sólo cobra sentido si especificamos qué rasgo o rasgos hemos escogido como término de comparación (bien entendido que resulta imposible la igualdad en *todos* los rasgos). La igualdad humana sólo puede ser, por tanto, «igualdad en...» o «igualdad en relación con...», como explica G. Luf, «Gleichheitsaussagen beinhalten, dass Gegenstände einander im Hinblick auf ein bestimmtes Gemeinsames gleich, in anderer Hinsicht einander jedoch ungleich sind: Gleichheit schlechthin ist ein Ding der Unmöglichkeit. Es gibt nur Gleichheit "in Bezug auf", Gleichheit "hinsichtlich"...», LUF, G., *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer Verlag, Viena-Nueva York, 1978, pp. 2-3.

⁴ F. J. Laporta hace notar, con razón, que en sede moral y jurídico-política el concepto «igualdad» debería recibir un sentido primordialmente prescriptivo (no guarda relación con cómo *son* de hecho los hombres, sino con cómo *deben* ser tratados): «[la idea de igualdad] no es una afirmación sobre la identidad entre sí de rasgos de la realidad humana, sino una directiva genérica concerniente al tratamiento de esos rasgos [...] No se ocupa de lo que sucede en la realidad, sino de lo que debe suceder [...]» (LAPORTA, F. J., «El principio de igualdad: Introducción a su análisis», en *Sistema*, núm. 67, 1985, p. 4).

Así pues, la igualdad *tout court* resulta (si estamos hablando de seres humanos, y no de conceptos matemáticos) una noción prácticamente inmanejable y vacía de significado; para adquirir sentido, parece que la idea de igualdad necesita de especificación o cualificación. De ahí que Bobbio sostenga que, si aspira a ser algo más que un *flatus vocis*, el término «igualdad» necesita de inmediato dos precisiones: 1) igualdad ¿entre quiénes?, y 2) igualdad ¿respecto a qué? ⁵.

El test de dos preguntas propuesto por Bobbio me parece un buen punto de partida para analizar el alcance del concepto de igualdad en el pensamiento político de Kant. ¿Qué tipo de igualdad es razonable exigir, según Kant, en una sociedad bien ordenada? Una posible respuesta a la pregunta número 1 podría ser, en el caso de Kant: «igualdad entre todos los ciudadanos independientes» (y deberemos analizar *infra* en qué consista esa «independencia» [*Selbständigkeit, sibi-sufficiencia*], que es presentada como un requisito para la ciudadanía plena). La respuesta a la pregunta número 2 podría ser: «iguales respecto a la libertad de actuación, respecto a la libertad externa» ⁶. Y entenderíamos por «libertad externa» lo que Kant llamó en alguna ocasión «libertad en el uso externo del arbitrio [*Freiheit im äusseren Gebrauch der Willkür*]» ⁷: el arbitrio es para Kant la proyección *ad extra* de la voluntad, y la libertad externa vendría a ser, por tanto, el despliegue sin trabas (especialmente, sin las trabas derivadas de la interferencia de otros arbitrios humanos) de la voluntad en el mundo empírico. «Libertad externa» ⁸ se opondría a «libertad inter-

⁵ «Che eguaglianza, come libertà, sia un concetto generico e vuoto, che se non è specificato o riempito, non significa nulla, è risaputo [...] Le domande cui si deve dare una risposta precisa se non si vuole che l'invocazione dell'eguaglianza sia un *flatus vocis*, sono le due seguenti: a) eguaglianza fra chi?, b) eguaglianza rispetto a che cosa?», BOBBIO, N., «Eguaglianza ed egualitarismo», en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, LIII, julio-septiembre 1976, p. 322.

⁶ Así lo entiende también G. Lumia: «Questo concetto de eguaglianza [...] è un concetto vuoto, adiaforo, e, se si vuol dargli un significato concreto e ci si chiede: uguali in che cosa?, bisogna [secondo Kant] far ricorso al concetto di libertà per rispondere: uguali nella facoltà di usare della propria libertà», LUMIA, G., *La dottrina kantiana del Diritto e dello Stato*, Giuffrè Editore, Milán, 1960, p. 68.

⁷ Se trata de uno de los textos en que Kant contrapone las leyes morales a las leyes jurídicas, señalando que uno de los rasgos diferenciales estriba en que ellas regulan «la libertad en el uso externo del arbitrio»: KANT, I., «Die Metaphysik der Sitten» (1797), en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe [reproducción fotomecánica de la edición de la Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1902-1914], Walter de Gruyter, Berlín, 1968, Bd. VI, p. 214 [hay trad. esp., *La Metafísica de las Costumbres*, trad. de A. Cortina y J. Conill, Tecnos, Madrid, 1989, p. 17].

⁸ Kant no utiliza frecuentemente el término «libertad externa»; una importante excepción viene dada por el pasaje de *La paz perpetua* en el que define «mi libertad exterior (jurídica) [*meine*

na»⁹ o libertad psicológica, a saber, el libre albedrío, la capacidad de la voluntad para auto-determinarse de manera soberana, sin dejarse esclavizar por las pasiones, instintos, apetitos, etc.¹⁰: «libertad interna» es para Kant la «independencia [de la voluntad] respecto a las inclinaciones [*Unabhängigkeit von Neigungen*]»¹¹, la supremacía del sujeto sobre éstas [*Obermacht über seine Neigungen*]¹², la capacidad de «librarse de la impetuosa violencia de los instintos»¹³ ... La libertad interna es la inmunidad de la voluntad frente al «tirano interior» representado por las incli-

äussere (rechtliche) Freiheit» como «la facultad de no obedecer otras leyes exteriores que aquellas a las que haya podido prestar mi consentimiento», «Zum ewigen Frieden» (1795), en *Kants Werke*, cit., Bd. VIII, p. 350, nota al pie [hay trad. esp., *La paz perpetua*, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985, p. 16]). Resulta muy reveladora la identificación que Kant establece entre «libertad jurídica» y «libertad externa»: para Kant, en efecto, la razón de ser del Derecho estriba en garantizar a todos el máximo nivel posible de ese tipo de libertad. De ahí que, por ejemplo, Bobbio prefiera utilizar las expresiones «libertad jurídica» y «libertad moral» para referirse a lo que nosotros venimos llamando, respectivamente, «libertad externa» y «libertad interna»: «*Libertà morale* è [per Kant] la liberazione dagli impedimenti che ci provengono da noi stessi (le inclinazioni, le passioni, gli interessi), è *liberazione interiore* [...]; *libertà giuridica*, invece, è la liberazione dagli impedimenti che ci provengono dagli altri, è *liberazione esteriore*, cioè efficace nel dominio del mondo esterno in concorrenza con gli altri [...]», BOBBIO, N., *Diritto e Stato nel pensiero di Emanuele Kant*, G. Giappichelli Editore, Turin, 1969, p. 97. H. Williams, por su parte, utiliza, como nosotros, la expresión «libertad externa»: «[In Kant's view] the theory of right outlines those conditions which are essential for the realization of external freedom», WILLIAMS, H., *Kant's Political Philosophy*, B. Blackwell, Oxford, 1983, p. 62. También lo hace G. Lumia: «La libertà esterna riposa nell'esigenza che la libertà della volontà possa accordarsi con le sue manifestazioni empiriche, che Kant chiama gli arbitri [...]», LUMIA, G., *La dottrina kantiana...*, cit., p. 42. Me he ocupado de las nociones kantianas de «libertad trascendental», «libertad práctica» y «libertad jurídica» en un trabajo anterior: PÉREZ LUÑO, A. E.-CONTRE-RAS PELÁEZ, F. J., «Kant y los derechos humanos», en Peces Barba, G.(ed.), *Historia de los derechos fundamentales*, vol. 2, Dykinson – Universidad Carlos III, Madrid, 2000 (en prensa).

⁹ «[...] die innere Freiheit, [...] sich von der ungestümen Zudringlichkeit der Neigungen [...] loszumachen», «Kritik der praktischen Vernunft» (1788), 287, en *Kants Werke*, cit., Bd. V, p. 161 [hay trad. esp., *Crítica de la razón práctica*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 3.ª ed., 1984, p. 221]. Como vemos, Kant identifica esa «libertad interior» con la capacidad de escapar a la tiranía de las inclinaciones naturales.

¹⁰ H. E. Allison resume la noción kantiana de «libertad interna» (o «libertad práctica») como la capacidad de la voluntad para «elegir un curso de acción sobre la base de reglas o principios generales y no simplemente responder a los estímulos de manera cuasi-mecánica», su capacidad de «oponerse a la determinación por inclinación» (ALLISON, H. E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. de D. M.ª Granja, Anthros, Barcelona, 1992, p. 477).

¹¹ «Freiheit [...]ist Unabhängigkeit von Neigungen [...]», *Kritik der praktischen Vernunft*, 212, cit., p. 117 [trad. esp., p. 166]. En un sentido similar en la *Crítica de la Razón Pura*: «la independencia de la voluntad respecto de la coerción de los impulsos de la sensibilidad [*die Unabhängigkeit der Willkür von den Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*]», *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787), A534 / B562, en *Kants Werke*, cit., Bd. IV (edición de 1781) y Bd. III (edición de 1787) [hay trad. esp., *Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 14.ª ed., 1998].

¹² *Kritik der praktischen Vernunft*, 213, cit., p. 118 [trad. esp., p. 167].

¹³ *Kritik der praktischen Vernunft*, 212, cit., p. 117 [trad. esp., p. 166].

naciones y apetencias naturales (*Neigungen, Begierden*); la libertad externa, su independencia respecto a cualquier «tirano exterior».

Creo que una de las características del *approach* kantiano al problema de la igualdad jurídico-política reside, como ha señalado P. Burg¹⁴, en la estrecha dependencia de la idea de igualdad respecto a la de libertad (libertad entendida en el sentido externo-empírico evocado *supra*). T. Nagel ha escrito que cabe distinguir dos tipos de argumentación filosófica en relación con la igualdad: la que considera a ésta como un valor o principio «último», deseable por sí mismo¹⁵, y la que defiende a la igualdad «en términos de otros valores, como la utilidad y la libertad»¹⁶; en el segundo caso, la igualdad no es vista como un fin o valor intrínsecamente deseable, sino como un *medio* que hace posible la más cabal realización de otros valores, como la libertad o la utilidad (un ejemplo de argumento pro-igualdad perteneciente a esta segunda categoría sería la teoría de la utilidad marginal decreciente, la cual, en su formulación más simple, postula una repartición igualitaria de los bienes: y no porque la igualdad sea intrínsecamente valiosa, sino porque una distribución igualitaria permite maximizar el índice global de utilidad)¹⁷. El pensamiento político kantiano parece pertenecer a esta segunda categoría: la igualdad cobra sentido en cuanto valor a través de su relación con la libertad; y el tipo de igualdad en que piensa Kant (en el sentido de la pregunta núm. 2 de Bobbio) es una igualdad *en la libertad*: igual libertad para todos los ciudadanos (o, dicho con más precisión, para todos los ciudadanos «independientes» o *activos*: diferimos a un apartado posterior el análisis de la distinción entre ciudadanos *activos* y *pasivos*).

¹⁴ «Der Gleichheitsbegriff wird [von KANT] in Abhängigkeit von Freiheitsbegriff gebracht», BURG, P., *Kant und die Französische Revolution*, Duncker und Humblot, Berlín, 1974, p. 152.

¹⁵ La posición de I. Berlin parece encuadrable en esa línea: «La igualdad es un valor entre muchos: el grado en que es compatible con otros fines depende de la situación concreta, y no puede deducirse de ninguna clase de leyes generales; no es ni más ni menos racional que cualquier otro principio último; [...] Como todos los fines humanos, no puede ser defendido o justificado, ya que es él el que justifica otras acciones, medios utilizados para su realización» (BERLIN, I., «La igualdad», cit., pp. 169 y 178). Como vemos, para Berlin la igualdad sería un valor «último» que no se deja justificar en términos de otros fines y valores (en realidad, no se deja justificar por procedimiento discursivo alguno: Berlin parece profesar una posición no-cognoscitivista en relación con los valores «últimos», como la igualdad, los cuales no serían susceptibles de fundamentación racional; la «ultimidad» de éstos incluiría la imposibilidad de fundamentarlos, pues no existen, por definición, valores más altos o más importantes en los cuales basarlos o de los cuales hacerlos derivar).

¹⁶ NAGEL, T., «La igualdad», en NAGEL, T., *La muerte en cuestión. Ensayos sobre la vida humana*, trad. de C. Valdés, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 169.

¹⁷ Sobre la teoría de la utilidad marginal decreciente en cuanto argumento pro-igualdad, vid. NAGEL, T., *op. cit.*, pp. 170-171.

Así lo han entendido, por lo demás, destacados intérpretes de la obra kantiana, como G. Luf [«la igualdad jurídica no es (para Kant) un principio independiente, aislado del concepto de libertad, sino *un elemento* del concepto de libertad, el cual, por tanto, sólo adquiere carácter normativo en virtud de su conexión inmediata con el concepto de libertad»]¹⁸, M. Kriele [«el principio de igualdad es (para Kant) inmanente al principio de libertad»]¹⁹ o G. Lumia [«las nociones de igualdad e independencia están (para Kant) implícitas en el concepto mismo de libertad externa, del cual se deducen analíticamente»]²⁰.

El pasaje de la obra kantiana que muestra de forma más inequívoca esa estrecha dependencia del concepto de igualdad respecto al de libertad pertenece a *La metafísica de las costumbres*:

«No hay sino un derecho innato: la libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad.— La igualdad innata, es decir, la independencia, que consiste en no ser obligado por otros sino a aquello a lo que también recíprocamente podemos obligarles [...] se encuentra ya en el principio de libertad innata y no se distingue realmente de ella [...]»²¹.

Como vemos, el texto entroniza a la libertad como único derecho innato, atribuyéndole una rotunda primacía, tanto lógica como valorativa, respecto a los demás derechos (incluyendo el derecho a la igualdad). Como comenta Bobbio, Kant opera una drástica reducción respecto a los prolijos catálogos de «derechos innatos» producidos por la tradición iusnaturalista y recogidos por las grandes Declaraciones de Derechos de finales del XVIII, inspiradas por aquélla²². La libertad resulta ser el derecho-matriz del cual pueden ser deducidos todos los demás. Y, de hecho, para Kant el problema

¹⁸ «Rechtliche Gleichheit ist [für Kant] kein vom Freiheitsbegriff isoliertes eigenständiges Prinzip, sondern ein *Element* des Freiheitsbegriffes, welches also normativen Charakter eben nur in unmittelbarer Verknüpfung mit dem Begriff der Freiheit erhält» (LUF, G., *Freiheit und Gleichheit*, cit., p. 60).

¹⁹ «[...] ist das Gleichheitsprinzip dem Freiheitsprinzip immanent und braucht nur aus ihm «entwickelt» und politisch durchgesetzt zu werden» (KRIELE, M., *Einführung in die Staatslehre*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1975, p. 333).

²⁰ «[...] le nozioni di indipendenza e di eguaglianza sono [secondo Kant] implicite nel concetto stesso di libertà esterna, dal quale si deducono analiticamente» (LUMIA, G., *La dottrina kantiana del Diritto e dello Stato*, Giuffrè Editore, Milán, 1960, p. 71).

²¹ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 237-238 [trad. esp., pp. 48-49].

²² BOBBIO, N., *Diritto e Stato nel pensiero ...*, cit., p. 125.



jurídico es básicamente el de la «sostenibilidad» de la libertad: ¿cómo hacer mutuamente compatibles los usos que una pluralidad de individuos hacen de su libertad externa?, ¿cómo conseguir que los arbitrios no se anulen o sojuzguen unos a otros? El Derecho es el mecanismo que garantiza la coexistencia pacífica de los arbitrios, ofreciendo a cada individuo una esfera o «coto vedado» de no-injerencia. Ello se aprecia en las siguientes definiciones:

«El Derecho es el conjunto de las condiciones bajo las cuales el arbitrio de cada uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de libertad»²³.

«El Derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal»²⁴.

«Por tanto, la ley universal del Derecho [es]: obra externamente de tal modo que el uso libre de tu arbitrio pueda coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal [...]»²⁵.

Salta a la vista el paralelismo de la «ley universal del Derecho» respecto a la primera formulación del imperativo moral («obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal») ²⁶. La diferencia estriba en que el imperativo ético se refiere a la dimensión «interna» de la conducta (intenciones, motivaciones, máximas ...), en tanto que el imperativo jurídico se refiere la conducta «externa». Pero la inspiración de ambos principios es la misma: son rechazables aquellas máximas de actuación (en el caso del imperativo moral) o aquellas utilizaciones de la libertad externa (en el caso del imperativo jurídico) que no resulten universalizables, que no puedan ser hipotéticamente extendidas a todos los miembros de la comunidad. La misión del Derecho es excluir aquellos usos de la libertad externa que no son generalizables (esto es, que se traducen en la negación de la libertad externa de otros individuos) ²⁷. La limitación de la libertad individual que

²³ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 230 [trad. esp., p. 39].

²⁴ «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis» (1793), en *Kants Werke*, cit., Bd. VIII, pp. 289-290 [hay trad. esp., *Teoría y Práctica*, trad. de J. M. Palacios, M. F. Pérez y R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986, p. 26].

²⁵ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 231 [trad. esp., p. 41].

²⁶ «Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne», *Kritik der praktischen Vernunft*, 54, cit., p. 30 [trad. esp., p. 50].

²⁷ Comenta BOBBIO: «[Per Kant] il Diritto è ciò che rende possibile la coesistenza libera degli uomini, la coesistenza sotto l'insegna della libertà, perché là soltanto dove la libertà è limitata, la libertà di uno non si trasforma in illibertà per gli altri», *Diritto e Stato ...*, cit., p. 118.

opera el Derecho resulta imprescindible para garantizar la sostenibilidad de la libertad a largo plazo en un grupo social numeroso: la libertad irrestricta (no jurídicamente limitada) se destruiría a sí misma. En este sentido, al imponer la limitación del uso individual de la libertad a las condiciones de la universalizabilidad, la simetría y la reciprocidad, el Derecho representa para Kant, como acertadamente ha señalado W. Kersting, «la condición de coherencia [*Konsistenzbedingung*]» de la libertad externa, así como la «condición de coexistencia [*Koexistenzbedingung*]» de los individuos libres²⁸; el Derecho hace posible «un uso universalmente tolerable de la libertad externa»²⁹.

El espíritu que informa la concepción kantiana del Derecho es el de la simetría y la reciprocidad en la delimitación de las esferas de libertad: en este sentido, el imperativo jurídico kantiano ha podido ser definido como «un principio de justicia distributiva especializado en la distribución de la libertad y el poder jurídicos»³⁰. Se trata de distribuir la libertad externa entre los miembros de la sociedad³¹; la primera idea que ha de guiar esa

²⁸ «Als Inbegriff der Beschränkung des individuellen Freiheitsgebrauchs auf die Bedingungen der Allgemeinheit, Gleichheit und Wechselseitigkeit formuliert es [der kantische Rechtsbegriff] die Konsistenzbedingung äusserer Freiheit bzw. die Koexistenzbedingung freier Individuen», KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Suhrkamp, Frankfurt del M., 1993, p. 99. En otro de sus trabajos, señala sugestivamente Kersting que, para KANT, la misión del Derecho estriba en «hacer coincidir la libertad [externa] consigo misma», armonizarla consigo misma, impidiendo la auto-destrucción a la que le conduciría un funcionamiento desahogado: «[...] so bringt das Recht [...] die äussere Freiheit mit sich selbst in Übereinstimmung und fungiert als Konsistenzprinzip der äusseren Handlungswelt» (KERSTING, W., «Vernunftrechtlicher Kontraktualismus: Immanuel Kant», en KERSTING, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 184).

²⁹ «[Das Recht ermöglicht] die Freiheit, innerhalb der Grenzen eines allgemein verträglichen äusseren Freiheitsgebrauchs, nur der eigenen Willkür zu folgen und sein Leben autonom zu bestimmen» (KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit. p. 46). Como vemos, el concepto kantiano de libertad jurídica implica, según Kersting, que los únicos límites impondibles a la libertad individual son los relacionados con la compatibilización con los arbitrios de otras personas; en el interior de esos límites, la libertad individual queda configurada como un verdadero espacio inviolable de no-injerencia, en el que el individuo es soberano para orientar y configurar su vida. La única razón por la que el poder público puede interferir en mi libertad externa es el hecho de que el uso que hago de mi libertad resulte incompatible con la libertad de otras personas.

³⁰ «Das [kantische] Rechtsgesetz der Vernunft ist ein auf die Verteilung von Freiheit und Rechtsmacht spezialisiertes Prinzip der distributiven Gerechtigkeit» (KERSTING, W., *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, cit., p. 184).

³¹ Así lo entiende también G. Solari: «[...] lo Stato [kantiano] [...] sorge per attuare l'idea del diritto, o, come Kant si esprime, la *giustizia distributiva*, che è la libertà esterna ugualmente distribuita», SOLARI, G., «Il liberalismo di Kant e la sua concezione dello Stato di diritto», en SOLARI, G., *Studi storici di filosofia del diritto*, Giappichelli, Turín, 1949, p. 233.

distribución es: en principio, debe garantizarse a cada individuo *la máxima* libertad que resulte compatible con la libertad de los demás y con la preservación del grupo social; cuanta más libertad se atribuya a cada sujeto, mejor ³². Así se hace patente en el siguiente pasaje de *Idea para una Historia universal en sentido cosmopolita*:

«El mayor problema de la especie humana, a cuya solución le fuerza la naturaleza [...] [es] la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el Derecho [...] [una sociedad] en la que se dé *la mayor libertad* [posible] [...] junto con la más escrupulosa determinación y aseguramiento de los límites de esa libertad, para que pueda coexistir con la libertad de los otros» ³³.

En estrecha correlación con este principio de *maximización* de la libertad, aparece implícito en el concepto kantiano de Derecho también un principio de *igualdad* en la distribución de la libertad: el Derecho debería garantizar *la misma* cantidad de libertad a cada ciudadano. Es en este sentido que la igualdad, como indicaba el texto de *La metafísica de las costumbres* citado *supra*, «se encuentra ya en el principio de libertad innata y no se distingue realmente de ella»; como comenta A. E. Pérez Luño, «para Kant el concepto de libertad política no excluye a la idea de igualdad, sino que la exige al concebirla como el límite formal y objetivo de la libertad: la libertad de cada uno se halla limitada por la *igual libertad* de los demás [...]» ³⁴.

³² Así lo interpreta también Bobbio: «[Secondo Kant] è necessario, perché risplenda la giustizia in tutta la sua luce, che i membri dell'associazione godano della più ampia libertà compatibile con la esistenza dell'associazione medesima», *Diritto e Stato* ..., cit., p. 123. En el mismo sentido A. Gutmann: «Kant here begins with a simple presupposition in favor of as much negative freedom for each person as is consistent with the same freedom for all in civil society» (GUTMANN, A., *Liberal Equality*, Cambridge University Press, Cambridge-Londres, 1980, p. 35).

³³ «[...] [eine Gesellschaft] die die grösste Freiheit [...] und doch die genaueste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne», «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784), en *Kants Werke*, cit., Bd. VIII, p. 22 [hay trad. esp., *Idea para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, trad. de C. Roldán y R. Rguez. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987]. Por lo demás, ya en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (1781) había sostenido KANT: «Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan que *la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás* [...] es, como mínimo, una idea necesaria» [cursivas de Kant], «Kritik der reinen Vernunft», A 316, en *Kants Werke*, cit., Bd. IV, p. 201 [trad. esp., pp. 311-312].

³⁴ PÉREZ LUÑO, A. E., «Dimensiones de la igualdad material», en *Anuario de Derechos Humanos*, núm. 3 (1985), p. 280.

«Igual libertad para todos» sería, pues, el ideal implícito en la teoría kantiana del Derecho³⁵. Es un ideal que, como indica M. Kriele, «expresa el principio de identidad originaria de igualdad y libertad» y que, desplegado hasta sus últimas consecuencias, alberga un enorme potencial subversivo frente a la realidad social (todavía semi-feudal y semi-estamental) de la época y el país en que escribe Kant: «*Libertad para todos y no sólo para algunos* [...] [Ese principio, coherentemente desarrollado] libera al esclavo, al siervo de la gleba, al vasallo, más tarde al proletario [...]»³⁶. Se trata de un momento histórico en el que, como han indicado tanto R. H. Tawney como A. E. Pérez Luño³⁷, «la libertad y la igualdad, a las que generaciones posteriores han tenido tantas veces por incompatibles, parecieron caminar de la mano en un solo momento dorado»³⁸: la lucha por la libertad y la lucha por la igualdad parecieron por un momento facetas indisociables de un mismo impulso emancipatorio, y no es casual que ambos valores quedaran simbólicamente hermanados (junto a la «fraternidad») en el lema tricolor de los revolucionarios franceses. Correspondería, según esto, a un momento histórico posterior el amargo descubrimiento de que (como diría I. Berlin) «no se puede tener todo», de que a menudo surgen conflictos insolubles entre ambos valores (pues la libre competición entre los individuos conduce inevitablemente a la desigualdad socio-económica). Pero a finales del siglo XVIII se podía todavía creer que la conquista de la libertad, en la medida en que fuera extendida a todos, se traduciría inevitablemente

³⁵ Así lo entiende G. Luf: «Die gleiche Freiheit aller Menschen als Vernunftwesen bildet somit die Grundlage für jede weitere Entfaltung des Gleichheitsproblems bei Kant» (LUF, G., *op. cit.*, p. 2). En un sentido similar: «Grundlage des [kantischen] Rechtsbegriffes bildet die Autonomie eines jeden, welche mit der Autonomie der anderen freien Subjekte nach dem Grundsatz der Gleichheit verbunden ist» (LUF, G., *op. cit.*, p. 50).

³⁶ «[...] die Urgestalt des Gleichheitsprinzips lautete: «Freiheit für alle und nicht nur für einige». [...] Die Kantische Formel, dass die Freiheit des einen mit der Freiheit eines jeden anderen zusammen bestehen müsse, bringt das Prinzip der *ursprünglichen Identität von Freiheit und Gleichheit* zum Ausdruck. Die Herstellung der Gleichheit bedeutet nichts anderes als die Herstellung der Freiheit: Sie befreit den Sklaven, den Leibeigenen, den Knecht, später den Proletarier [...]», KRIELE, M., *op. cit.*, p. 333.

³⁷ Pérez Luño llama la atención sobre el hecho de que en «la tradición iusnaturalista democrática» de los siglos XVII y XVIII «la reivindicación de la igualdad como principio o valor de la convivencia política solía ir asociada con la reivindicación de la libertad» (PÉREZ LUÑO, A. E., «El concepto de igualdad como fundamento de los derechos económicos, sociales y culturales», *cit.*, p. 261).

³⁸ «Since inequality appeared to be the reason, not of individual freedom, but of the absence of it, the abolition of restrictions upon the latter seemed to be the most certain way of abolishing the former; and liberty and equality, which later generations have sometimes held to be incompatible, appeared for a golden moment to walk hand in hand», TAWNEY, R. H., *Equality*, *cit.*, p. 95.

también en promoción de la igualdad³⁹; que la «producción de libertad», como escribe M. Kriele, equivalía a la «producción de igualdad»⁴⁰.

¿Cuánta libertad deberían permitir el Derecho y el Estado?: la máxima posible, pero la misma para todos. El principio es muy poderoso: tomado al pie de la letra, parece requerir, no sólo la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos (igualdad «formal», según la consabida terminología marxizante)⁴¹, sino también un avance decidido hacia la igualdad económico-social (igualdad «material»); no sólo la igualdad de derechos, sino también la igualdad de oportunidades y, quizás, incluso la igualdad de posesiones y rentas (pues, sin duda, la libertad —entendiendo el término en sentido amplio, como *capacidad real* de hacer y elegir⁴²— se halla notablemente condicionada por las circunstancias socio-económicas de cada sujeto)⁴³. Pero vamos a ver a continuación cómo Kant, que reconoce el principio con claridad en el

³⁹ En efecto, el núcleo de esa concepción de las relaciones entre libertad e igualdad, indica Tawney, estribaba en la convicción de que, una vez asegurada la libertad, la igualdad (al menos, un grado razonable de la misma) iría llegando por sí sola: «Its kernel was the belief that, if individual liberty be established, such measure of equality as is to be desired by wise men will, in process of time, establish itself», TAWNEY, R. H., *op. cit.*, p. 100.

⁴⁰ *Vid.* nota 36.

⁴¹ F. J. Laporta considera tosca la clásica contraposición «igualdad formal-igualdad material», y sus argumentos (que no hay espacio para reproducir aquí) me parecen sugerentes. *Vid.* LAPORTA, F. J., «El principio de igualdad: introducción a su análisis», *cit.*, p. 28.

⁴² Comenta sugestivamente Tawney: «The character of a society is determined less by abstract rights than by practical powers. It depends, not upon what its members *may* do, if they can, but upon what they *can* do, if they will», TAWNEY, R. H., *Equality*, *cit.*, p. 110.

⁴³ En este sentido, la teoría jurídico-política de Kant se hallaría *potencialmente* abierta a los conceptos de Estado social y derechos económicos-sociales (si bien, debe precisarse de inmediato, se trata de una potencialidad que el propio Kant no desarrolla, o desarrolla en una medida muy tímida). La «apertura» del pensamiento político kantiano a la idea de Estado social (la cual estaría implícita en el compromiso estatal de hacer posible, en la medida más amplia posible, la autonomía del sujeto) ha sido subrayada por G. Luf: «[...] bleibt sein [Kants] Gleichheitskonzept keineswegs auf die Gewährung formal-abstrakter Rechtsgarantien beschränkt. Weil es die Aufgabe stellt, Autonomie in umfassender Weise zu ermöglichen [...] ist es für Prinzipien sozialer Gleichheit durchaus offen. Es wäre dahin unzutreffend, Kants Theorie des Rechtsstaates von vornherein sozialstaatliche Prinzipien abzusprechen [...]» (LUF, G., *Freiheit und Gleichheit*, *cit.*, p. 147). También W. Kersting ha apuntado, con argumentos interesantes, que el anti-paternalismo kantiano no tendría por qué ser necesariamente sinónimo de rechazo a la idea de Estado social: «Kants Antipaternalismus ist offenkundig, aber damit ist vorderhand wenig gesagt, denn sein Antipaternalismus birgt keinerlei antisozialstaatliche Implikationen», *Wohlgeordnete Freiheit*, *cit.*, p. 62; sobre el problema de Kant y el Estado social, resultan muy sugerentes las pp. 58 a 67; nótese, sin embargo, la contradicción respecto a la postura adoptada en pp. 376 y ss.: *vid.* nota 172 del presente trabajo. Por lo demás, A. E. Pérez Luño y yo mismo hemos analizado el sello anti-paternalista del pensamiento político kantiano (que se traduce en refractariedad a la idea de «compromiso asistencial» y derechos sociales) en un trabajo anterior («Kant y los derechos humanos», *cit.*; *vid.* también CONTRERAS PELÁEZ, F. J., *Defensa del Estado social*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 1996, pp. 54-57).

plano «ideal» (el plano de la *respublica noumenon*, de la «comunidad según los conceptos puros de la razón», el «Estado en la idea») ⁴⁴, sólo extrae tímidamente sus consecuencias cuando desciende al plano de la *respublica phaenomenon* (la *Realpolitik* factible aquí y ahora) ⁴⁵.

2. IGUALDAD ANTE LA LEY

En efecto, para Kant la potencialmente revolucionaria idea de «igual libertad para todos» se reduce básicamente a la de «igual sumisión de todos a normas jurídicas coactivas», leyes coactivas que ajustan los arbitrios entre sí, impidiendo su anulación recíproca ⁴⁶. Así se hace patente en este importante pasaje de *La metafísica de las costumbres*:

«Si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según leyes universales (es decir, contrario al derecho [*unrecht*]), entonces la coacción que se le opone, en tanto que *obstáculo* frente a lo que *obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según leyes universales; es decir, es conforme al Derecho [*recht*]: por consiguiente, al Derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción» ⁴⁷.

⁴⁴ «[...] das gemeine Wesen [...] durch reine Vernunftbegriffe gedacht [...] (*respublica noumenon*) [...]», *Der Streit der Facultäten* (1798), en *Kants Werke*, cit., Bd. VII, p. 91; «[...] der Staat in der Idee, wie er nach reinen Rechtsprincipien sein soll [...]», *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 313 [trad. esp., p. 143].

⁴⁵ La contraposición kantiana entre «Estado ideal» y «Estado empírico» es agudamente analizada por Williams: «For him [Kant] the lack of harmony between the philosophical idea of the State and the nature of existing societies merely reflects the general division between the phenomenal and the noumenal world [...] For Kant, his idea of the State has reality as a moral law, but it has no immediate empirical reality. In other words, we cannot directly expect to come across such a State in the everyday world. Kant's idea of the State is, rather, an ideal which responsible, moral citizens and political leaders should strive to realise», WILLIAMS, H., *Kant's Political Philosophy*, cit., p. 182.

⁴⁶ La estrecha concatenación de las ideas de «igual libertad» e «igual sometimiento a leyes coactivas» en el pensamiento jurídico-político de Kant se hace especialmente patente en esta observación de su *Antropología práctica* (manuscrito Mrongovius): «La libertad desprovista de leyes y de coacción es la propia del salvaje o de los nómadas. Bajo este tipo de libertad me hallo en continuo peligro de perder mi libertad. La libertad coaligada con la ley y la coacción procura una igualdad entre los hombres», *Antropología práctica* (Según el manuscrito inédito de C.C. Mrongovius, fechado en 1785), trad. de R. Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990, p. 85 [Esta obra no debe ser confundida con la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* publicada por KANT en 1798, y que figura en el Bd. VII de la Akademie-Textausgabe. En realidad, el manuscrito de Mrongovius, que contiene las lecciones sobre Antropología impartidas por Kant en el semestre invernal de 1784-85, no había aún sido editado en alemán cuando apareció la traducción española de R. Rodríguez Aramayo; se dio así la circunstancia insólita de que un texto kantiano fuese accesible antes en nuestra lengua que en el alemán original. Está prevista la inclusión del texto alemán en el Bd. XXV de la Akademie-Textausgabe].

⁴⁷ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 232 [trad. esp., pp. 40-41].

«[...] Derecho y facultad de coaccionar significan, pues, una y la misma cosa. [...] A todo Derecho en sentido estricto (*ius strictum*) está ligada la facultad de coaccionar»⁴⁸.

Esta rotunda identificación entre «Derecho» y «facultad de coaccionar» no debe hacer pensar, sin embargo, que para Kant el Derecho se reduce a la fuerza (el Derecho visto como *rules about force*, en el sentido de Olivecrona): más bien, como ha indicado Lumia, es la fuerza la que se pone al servicio del Derecho; Kant entendería al Derecho como un conjunto de *rules guaranteed by force* (parafraseando de nuevo a Olivecrona)⁴⁹. La coacción jurídica es coacción al servicio de la libertad (*Zwang zur Freiheit*): debe ser ejercida sólo contra aquellas utilizaciones de la libertad externa que supongan la negación de la libertad externa de otros sujetos. Esta «negación de la negación» de la libertad que opera el Derecho equivale, naturalmente, a una afirmación de la misma⁵⁰: por medio de este razonamiento consigue Kant reconciliar dos conceptos (libertad, coacción) *prima facie* antitéticos, y concebir al Derecho como «la posibilidad de una coacción recíproca universal, concordante con la libertad de cada uno según leyes universales [*die Möglichkeit eines mit jedermanns Freiheit nach allgemeinen Gesetzen zusammenstimmenden durchgängigen wechselseitigen Zwanges*]»⁵¹.

«Somos esclavos de las leyes para poder ser libres», había escrito Cicerón⁵². La teoría kantiana del Derecho se reconoce en el viejo *dictum* ciceroniano: la única garantía posible de la libertad estriba en la simultánea sumisión de todos los ciudadanos a un poder público «irresistible» (*unwiderstehlich, irresistibel*):

⁴⁸ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 232 y 233 [trad. esp., pp. 42 y 43].

⁴⁹ «[...] la coazione di certi atti, infatti, è giustificata quando [...] essa è necessaria in vista della libertà [...]. Non è il diritto, dunque, che si riduce alla forza, ma è la forza che si pone al servizio del diritto», LUMIA, G., *La dottrina* ..., cit., p. 64.

⁵⁰ Comenta Bobbio: «[...] la mia libertà invadendo la sfera di libertà altrui diventa una non-libertà per l'altro [...] La coazione [giuridica] [...] si presenta [secondo Kant] come un atto di illibertà compiuto per respingere l'atto di illibertà dell'altro, e quindi, poiché due negazioni affermano, come un atto restauratore di libertà», *Diritto e Stato* ..., cit., p. 131. En un sentido similar González Vicén: «La coacción es [según Kant] inseparable del concepto del Derecho, porque por ser éste la condición de la libertad en la coexistencia, todo lo que se opone a él es un impedimento de la libertad que debe ser eliminado "en virtud del principio de contradicción"» (GONZÁLEZ VICÉN, F., *La filosofía del Estado en Kant*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, Sta. Cruz de Tenerife, 1952, p. 46).

⁵¹ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 232 [trad. esp., p. 41].

⁵² «Legum servi sumus ut liberi esse possimus», *Pro Cluentio*, LIII, 146.

«[...] el poder que en el Estado da efectividad a la ley no admite resistencia (es irresistible), y no hay comunidad jurídicamente constituida sin tal poder, sin un poder que eche por tierra toda resistencia interior [...]»⁵³.

La igualdad jurídico-política kantiana parece consistir básicamente, como han hecho notar diversos autores⁵⁴, en una «igualdad en la sujeción» o «igualdad en la sumisión»: todos se someten en igual medida a ese poder «irresistible», cuya misión es garantizar la coexistencia de los arbitrios. Así, es significativo que Kant establezca (en *La paz perpetua*) una estrecha correlación entre «la igualdad de todos los súbditos» y «la dependencia de todos respecto a una legislación común»⁵⁵: «ser iguales» consiste, según esto, en estar sometidos en la misma medida a unas mismas leyes. Y también resulta revelador el hecho de que, al enumerar (en *Acerca del dicho común ...*) los «principios *a priori*» en los que se funda «el estado civil, considerado simplemente como estado jurídico», tras mencionar en primer lugar a «la libertad de cada miembro de la sociedad, *en cuanto hombre*», se refiera a continuación a «la igualdad de éste con cualquier otro, *en cuanto súbdito*»⁵⁶. La explicación que añade Kant muestra cómo, en efecto, la «igualdad» es vista por él básicamente como una igualdad *de súbditos o entre súbditos*: se reduce a la uniforme sujeción de todos al poder jurídico-político (si bien esa unanimidad en la sumisión incluye una inquietante excepción: la persona del «jefe del Estado [*Staatssoberhaupt*]»):

«La igualdad en cuanto súbdito, cuya formulación puede rezar así: «Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro,

⁵³ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 299 [trad. esp., p. 40].

⁵⁴ V. Gerhardt habla (en relación con KANT) de «Gleichheit der Unterwerfung» (GERHARDT, V., *Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden». Eine Theorie der Politik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995, p. 82); también A. Philonenko pone de manifiesto la reducción kantiana de la idea de igualdad a la uniforme sujeción al poder soberano: «Le principe d'égalité est retenu seulement comme affirmation de l'égale dépendance de tous les sujets vis-à-vis de l'Autorité souveraine [...] Kant s'engage dans la perspective où la notion d'égalité signifie avant tout l'égale passivité de tous devant le pouvoir» (PHILONENKO, A., *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, J. Vrin, París, 1968, pp. 49 y 51); en un sentido similar se expresa J. L. Colomer: «El principio de igualdad es restringido por Kant [...] a una noción referida a la relación de cada individuo con el derecho público, esto es, coactivo. Situada en este ámbito, la igualdad es igual sometimiento, o dependencia de todos del derecho público [...]» (COLOMER MARTÍN-CALERO, J. L., «Immanuel Kant», en Vallespín, F. (ed.), *Historia de la teoría política*, vol. 3, Alianza Editorial, Madrid, 1991, p. 276). En un sentido afín WILLIAMS: «It is as subjects, Kant stresses, that we are equal» (*Kant's Political Philosophy*, cit., p. 137).

⁵⁵ *Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 349-350 [trad. esp., p. 15].

⁵⁶ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 290 [trad. esp., p. 27].

circunstancia de la que sólo queda excluido el jefe de dicha comunidad (y ello porque no es un miembro de la misma, sino su creador o conservador), siendo éste el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción. Pero todo cuanto en un Estado se halle bajo leyes es súbdito, y, por tanto, está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás miembros de la comunidad; sólo hay una excepción: [...] la del jefe del Estado, el único a través del cual puede ser ejercida toda coacción jurídica»⁵⁷.

Como vemos, Kant atribuye con claridad por dos veces al «jefe del Estado» un estatuto *solutus legibus*: él es el único que, en el estado civil o jurídico, puede ser sólo sujeto activo de la coacción, sin ser nunca sujeto pasivo; no es propósito de este trabajo, sin embargo, analizar la figura del soberano en el pensamiento político de Kant (negación del derecho de resistencia, etc.), pues se trata de un asunto que, por su complejidad, reclamaría un estudio independiente. Sí interesa precisar en qué sentido pueden los ciudadanos ordinarios ser sujetos activos de la coacción en el estado civil. En el texto anterior, los «derechos de coacción» que posee «cada miembro de la comunidad frente a cualquier otro» no deben ser entendidos en el sentido de una hipotética facultad de auto-tutela o «justicia privada» (como la que, supuestamente, poseyeron los hombres en el estado de naturaleza); creo que Kant quiere decir más bien que cada miembro de la comunidad tiene derecho a exigir a los demás que también ellos se sometan al imperio de la ley (y renuncien, precisamente, a su derecho originario a la auto-tutela)⁵⁸; de hecho, Kant se refiere en otro lugar a «la facultad de cada uno de

⁵⁷ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 291 [trad. esp., p. 29].

⁵⁸ La idea de que cada individuo está legitimado para exigir de los demás el abandono del estado de naturaleza y el ingreso en el estado civil aparece en varios lugares de la obra kantiana. Por ejemplo, en la «división general de los deberes jurídicos» (en la que Kant parafrasea, alterando su sentido, los *tria iuris praecepta* de Ulpiano), se incluye el siguiente: «Entra [...] en una sociedad con otros, en la que a cada uno se le pueda mantener lo suyo [*Tritt in eine Gesellschaft mit Andern, in welcher Jedem das Seine erhalten werden kann*]» (*Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 237 [trad. esp., p. 47]). Y añade Kant, cuando analiza el problema de la posesión: «[...]el sujeto ha de estar autorizado a obligar a cualquiera, con quien entre en un conflicto sobre lo mío y lo tuyo [...], a entrar con él en una constitución civil» (*Die Metaphysik ...*, cit., p. 256 [trad. esp., p. 70]). Un pronunciamiento similar encontramos en la sección sobre el Derecho público: «lo primero que el hombre se ve obligado a decidir, si no quiere renunciar a todos los conceptos jurídicos, es el principio: es obligado salir del estado de naturaleza [*man müsse aus dem Naturzustande herausgehen*], en el que cada uno obra a su antojo, y unirse con todos los demás (con quienes no puede evitar entrar en interacción) para someterse a una coacción externa legal y pública [... *sich einem öffentlich gesetzlichen äusseren Zwange zu unterwerfen*]» (*Die Metaphysik ...*, cit., p. 312 [trad. esp., p. 141]). Y en *La paz perpetua* se refiere KANT a la necesidad de que los individuos «se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas [*dass sie sich unter Zwangsgesetze zu begeben einander selbst nöthigen*]» (*Zum ewigen Frieden*, cit., p. 366 [trad. esp., p. 39]).

coaccionar a todos los demás para que permanezcan siempre dentro de los límites de un uso de su libertad que esté de acuerdo con la mía»⁵⁹. En el estado civil, la única forma de coacción que los ciudadanos podrán legítimamente ejercer unos contra otros es esta coacción jurídicamente reglada: obligar a los otros, por medio del Derecho, a respetar mi libertad.

«Según el Derecho [...] todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública [...]; pero también en virtud de ésta todos los demás se le resisten en igual medida, no pudiendo nadie perder esta facultad de coaccionar (en consecuencia, de tener un derecho frente a otros) si no es a causa de su propio delito [...]»⁶⁰.

La armonizabilidad de los arbitrios en el estado civil viene garantizada por el hecho de que los ciudadanos han renunciado a sus facultades coactivas originarias (derecho de auto-defensa) y se han sometido a la coacción jurídico-estatal. Ahora bien, ésta es una «coacción totalmente recíproca e igual, sometida a leyes universales [*unter allgemeine Gesetze gebracht, durchgängig wechselseitiger und gleicher Zwang*]»⁶¹. Irradia de manera uniforme en todas direcciones, se aplica con la misma intensidad y según los mismos criterios sobre todos los miembros de la sociedad. Sería quizás comparable a la fuerza de gravedad en el cosmos físico, que opera en forma homogénea en todos los puntos y cuya intensidad sigue patrones previsibles (los recogidos en la famosa fórmula de Newton). Así como la fuerza de gravedad mantiene a cada planeta en su órbita (garantiza la regularidad, la «armonía» de los movimientos planetarios), así la coacción jurídica está llamada a mantener a cada arbitrio individual dentro de su «trayectoria» o «espacio» legítimos (aquellos que no suponen invasión de la libertad de otros sujetos). Kant utiliza a menudo metáforas físico-cosmológicas al referirse al Derecho: por ejemplo, en *La metafísica de las costumbres* compara «la ley de una coacción recíproca que concuerda necesariamente con la libertad de todos» con «la posibilidad de los movimientos libres de los cuerpos bajo la ley de la igualdad de la acción y la reacción» (algo más adelante se embarca en una extraña digresión geométrica sobre líneas rectas, curvas y oblicuas)⁶². Y también en *Acerca del dicho común ...* evoca la ley física de acción-reacción, definiendo al «estado jurídico» como un estado

⁵⁹ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., pp. 292-293 [trad. esp., p. 30].

⁶⁰ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 292 [trad. esp., pp. 29-30].

⁶¹ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 233 [trad. esp., p. 42].

⁶² *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 233 [trad. esp., p. 42].

de «igualdad de acción y reacción entre albedríos que se limitan mutuamente conforme a la ley universal de la libertad»⁶³.

De cuanto hemos expuesto se desprende que la noción kantiana de igualdad, como han hecho notar numerosos intérpretes, guarda relación principalmente con la idea de «igualdad ante la ley»⁶⁴; en este sentido, la teoría kantiana de la igualdad representaría la expresión doctrinal de la tendencia histórico-jurídica general que, a finales del siglo XVIII, apuntaba en la dirección de la uniformización, la modernización y la sistematización del Derecho (una tendencia que, en el plano jurídico-positivo, iba a encontrar su manifestación más importante en las codificaciones prusiana, francesa y austríaca)⁶⁵.

El concepto de «igualdad ante la ley», pese a su aparente transparencia, no está exento de equivocidad, y suscita interpretaciones discordantes. Su contenido esencial parece resumirse en la exigencia de un tratamiento normativo igual para los supuestos de hecho iguales; en términos kelsenianos, cabría formularlo así: las condiciones jurídicas (*Rechtsbedingungen*) iguales deben suscitar consecuencias jurídicas (*Rechtsfolgen*) iguales. Pérez Luño propone una formulación más detallada, que incluye la alusión a la vocación de generalidad (en la determinación de los destinatarios) y abstracción (en la tipificación de la «condición jurídica» o supuesto de hecho) que caracteriza a las normas jurídicas: «el tratamiento formalmente igual, o sea, la atribución de las mismas consecuencias jurídicas a la pluralidad de personas (generalidad) o a la clase de acciones o situaciones (abstracción) que han sido previstas (tipificadas) en la hipótesis o supuesto fáctico (*Tatbestand*)» de una ley⁶⁶.

⁶³ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 292 [trad. esp., p. 30].

⁶⁴ «Per eguaglianza Kant intende la [...] eguaglianza formale, vale a dire l'eguaglianza di fronte alla legge» (BOBBIO, N., *Diritto e Stato ...*, cit., p. 251); «l'eguaglianza è intesa da Kant conforme alla tradizione liberale, [...] come eguaglianza davanti alla legge» (SOLARI, G., «Il liberalismo di Kant...», cit., p. 234); «Dieses [kantisches] Gleichheitsgebot kann [...] unter zwei Gesichtspunkten charakterisiert werden: der Allgemeinheit der Gesetze und [...] der Gleichförmigkeit der Rechtsanwendung» (LUF, G., *Freiheit ...*, cit., p. 145); «Kant's theory provides a firm foundation for a universalistic legal system, an essential characteristic of the liberal state» (GUTMANN, A., *Liberal Equality*, cit., p. 34); «Den Forderungen des [kantischen] Gleichheitsprinzips genügt ein System allgemeiner Gesetze» (KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 375).

⁶⁵ Así lo estima J. Abellán (ABELLÁN, J., «Sobre el concepto de república», en KANT, I., *La paz perpetua*, cit., p. XXIX).

⁶⁶ PÉREZ LUÑO, A. E., «Sobre la igualdad en la Constitución española», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1987, p. 138; en otro trabajo propone Pérez Luño esta formulación: «El principio de igualdad ante la ley se identifica [...] con la exigencia de una tipificación en términos impersonales y

La idea de «igualdad ante la ley» está, pues, estrechamente vinculada a la vocación de generalidad y abstracción que parece caracterizar al Derecho⁶⁷. Ahora bien, en la medida en que consideremos la generalidad (en la identificación de los destinatarios) y la abstracción (en la tipificación del supuesto de hecho) como una característica consustancial a las normas jurídicas, el postulado de igualdad ante la ley podría llegar a ser visto como un principio redundante o tautológico, que plantea exigencias que ya están previstas en el concepto mismo de aquéllas. Toda verdadera norma jurídica, según esto, no podría sino ser general y abstracta (y, por tanto, garantizar cierta medida de igualdad ante la ley); reclamar que las normas jurídicas respeten la igualdad ante la ley sería, desde esta perspectiva, tan superfluo como exigir que todos los triángulos tengan tres lados⁶⁸.

La formulación más conocida del punto de vista anterior se debe a Kelsen, quien señaló en su *Teoría pura del Derecho* que la igualdad ante la ley «es una exigencia de la lógica, no de la justicia»⁶⁹; el principio de igualdad, según Kelsen, no es más que «una consecuencia lógica del carácter general de toda norma»⁷⁰, y aplicarlo equivale simplemente a respetar la coherencia normativa (y no a optar por un determinado valor: Kelsen en realidad propone una lectura no-valorativa, éticamente aséptica, del concepto «igualdad ante la ley»)⁷¹.

universales de los supuestos que han de servir de base para la atribución de determinadas consecuencias jurídicas» (PÉREZ LUÑO, A. E., «El concepto de igualdad como fundamento...», cit., p. 262).

⁶⁷ K. Olivecrona y H. L. A. Hart, entre otros muchos, han diseccionado con agudeza esa vocación generalista e impersonal de la norma jurídica, que permite distinguirla de los «imperativos personales», las órdenes *ad hoc*, los mandatos «cara a cara», dirigidos a individuos concretos y relativos a acciones concretas, sin pretensión de persistencia indefinida en el tiempo, etc. Vid. OLIVECRONA, K., *Law as Fact*, Stevens & Sons, Londres, 2.ª ed., 1971, pp. 120 ss.; HART, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford, 10.ª ed., 1979, pp. 18 y ss.

⁶⁸ Así lo hace notar I. Berlin (que no limita su observación a las normas jurídicas, sino a las «reglas» en general): «Todas las reglas, por definición, abarcan determinada medida de igualdad. En la medida en que las reglas son instrucciones generales para actuar o abstenerse de actuar de determinada manera, [...] imponen conducta uniforme en casos idénticos. [...] Este tipo de igualdad se deriva simplemente de la concepción de las reglas como tales; a saber: que no permiten excepciones», BERLIN, I., «La igualdad», cit., pp. 152-153.

⁶⁹ «Die Gleichheit, die darin besteht, dass Gleiche gleich behandelt werden sollen, ist somit eine Forderung der Logik, nicht der Gerechtigkeit», KELSEN, H., *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Viena, 2.ª ed., 1960, p. 394.

⁷⁰ «[Der Gleichheitssatz] ist nur die logische Konsequenz des generellen Charakters jeder Norm, die vorschreibt, [...] dass unter einer bestimmten Bedingung eine bestimmte Behandlung erfolgen soll», KELSEN, H., *op. cit.*, p. 393.

⁷¹ La «igualdad ante la ley», llega a afirmar Kelsen, no es realmente un caso particular de la «igualdad», sino mera adecuación a la norma, mera consistencia lógica: «Die Gleichheit vor dem

Creo que, dentro de la doctrina española, A. E. Pérez Luño y F. J. Laporta han argumentado en forma convincente en contra de esta interpretación no-valorativa del principio de igualdad ante la ley. La interpretación kelseniana es reconstruible en estos términos: la norma imputa ciertas consecuencias jurídicas [*Rechtsfolgen*] *z* a aquellos sujetos que reúnan ciertas características o condiciones [*Rechtsbedingungen*] *x* (por ejemplo: haber cometido homicidio, ser docente universitario, ser de raza negra ...). El principio de igualdad ante la ley, según Kelsen, pide simplemente que se apliquen consistentemente las mismas consecuencias normativas a todos los sujetos que reúnen la condición de aplicación *x* (a todos los homicidas, a todos los docentes universitarios, a todos los negros ...). El problema reside en que las condiciones *x* imaginables son virtualmente infinitas; como indica I. Berlin: los seres humanos «son miembros de más de una clase —en verdad, de un número teóricamente ilimitado de clases—», y, por tanto, «cualquier clase de conducta puede subsumirse sin temor bajo la regla general que exige el trato igual, ya que el trato desigual a varios miembros de *A* podrá siempre representarse como trato igual a los mismos, considerados como miembros de alguna otra clase *B*»⁷².

Las personas, como señala Berlin, son clasificables con arreglo a un número virtualmente ilimitado de criterios o rasgos distintivos (por ejemplo, la Humanidad es divisible en: los que han cometido homicidio y los que no lo han cometido; los que son negros y los que no lo son; los que han leído el *Ulises* de Joyce y los que no lo han leído ...y así hasta el infinito). El *quid* del principio de igualdad ante la ley estriba en lo siguiente: ¿cuáles de esas disparidades fácticas deben traducirse en un tratamiento normativo diferenciado y cuáles no? Podemos entender que la cualidad o condición jurídica «haber cometido homicidio» dé lugar a una consecuencia jurídica diferenciada (ser recluso en prisión); nos escandalizaría, en cambio, que la cualidad «haber leído el *Ulises*» se tradujese en consecuencias jurídicas específicas del tipo que fueren (salvo, quizás, en el contexto de unas oposiciones a cátedra de Literatura Anglosajona ...).

Así pues, el principio de igualdad no sólo pide que la consecuencia jurídica *z* sea consistentemente aplicada (sin excepciones arbitrarias) a todos los sujetos que reúnen la característica *x* (a lo cual parece reducirlo Kelsen);

Gesetz ist somit gar nicht Gleichheit, sondern Normgemässheit [...] Diese Entsprechung ist logische Korrektheit und hat mit der Gerechtigkeit [...] nichts zu tun», KELSEN, H., *op. cit.*, p. 396.

⁷² BERLIN, I., «La igualdad», *cit.*, p. 149.

también intenta establecer qué rasgos distintivos (de entre los infinitos que distinguen entre sí a los hombres) pueden ser legítimamente tomados como base para un tratamiento normativo diferenciado (es decir, para convertirse en la condición jurídica *x* que desencadena una específica consecuencia jurídica *z*)⁷³. Eso supone que, como explica Laporta, «el principio de igualdad se despliega en un abanico de principios de segundo orden que se ocupan de catalogar los rasgos que diferencian a los seres humanos [...] en función de su “relevancia” o “irrelevancia” como justificaciones de tratamiento diferenciado»⁷⁴. Esos «principios de segundo orden» suelen, sobre todo, ordenar la «cancelación de ciertos rasgos distintivos como razones relevantes para diferenciar en el tratamiento normativo»: en efecto, en nuestra época (al menos en el círculo cultural occidental) no aceptamos que ciertas diferencias fácticas (diferencias de raza, de sexo, de convicción religiosa o política, por ejemplo) puedan propiciar un tratamiento normativo diverso; el principio de no-discriminación (por razones de sexo, raza, religión, etc.) es, en efecto, un principio «de segundo orden» que proporciona sentido al principio de igualdad (aunque, paradójicamente, se traduce en una «ceguera» voluntaria del Derecho frente a las desigualdades fácticas: se le pide al Derecho que no «vea», que no tome en consideración las diferencias raciales, sexuales, religiosas, etc. a la hora de diferenciar los tratamientos normativos)⁷⁵.

Compete al principio de igualdad (y a los principios «de segundo orden» derivados de aquél) la ardua tarea de trazar una línea divisoria entre

⁷³ «Las diferencias entre los seres humanos son un dato de la realidad. Sobre ese dato se aplican las normas. Las normas pueden tomar en cuenta las diferencias humanas para llevar a cabo paralelas diferencias en las consecuencias normativas. Pues bien, el principio de igualdad trata precisamente de establecer cuándo está justificado establecer diferencias en las consecuencias normativas y cuándo no está justificado» (LAPORTA, F. J., «El principio de igualdad...», cit., p. 13).

⁷⁴ LAPORTA, F. J., *op. cit.*, p. 14; en un sentido similar Pérez Luño: «lo que importa al llevar a cabo cualquier tipo de juicios de equiparación es establecer el criterio de relevancia a tenor del cual se van a estimar los datos como esenciales o irrelevantes para predicar la igualdad entre una pluralidad de objetos, situaciones o personas», PÉREZ LUÑO, A. E., «El concepto de igualdad como fundamento...», cit., p. 266.

⁷⁵ El principio de no-discriminación, como indica Pérez Luño, se sustancia en una orden de igualdad o «equiparación» de los diferentes: «[...] la equiparación supone el trato igual de lo que no lo es en el plano fáctico [...] Se trata [...] de no establecer discriminaciones entre aquellos cuyas diferencias deben considerarse irrelevantes» (PÉREZ LUÑO, A. E., «El concepto de igualdad...», cit., pp. 265 y 266-267); en el mismo sentido Laporta: «[...] al efectuar esa cancelación de rasgos, los seres humanos aumentan su grado de semejanza frente a la consecuencia normativa. Las normas se ocupan de ellos “como si fueran iguales”. De este modo, la igualdad opera, en efecto, una “homogeneización” de los individuos frente a las normas [...]» (LAPORTA, F. J., *op. cit.*, p. 14).

las disparidades fácticas «relevantes» (esto es, las que deben traducirse en diferencias en el trato normativo) y las «irrelevantes»⁷⁶. Dos cosas (y con ello concluimos este excuso) saltan, en todo caso, a la vista: 1) la línea divisoria en cuestión es históricamente mutable (y así, la raza, el sexo, la religión, etc., que fueron considerados rasgos «relevantes» en el pasado, hoy nos parecen en cambio «irrelevantes»), y 2) la decisión de trazar la línea en un lugar y no en otro es *una decisión éticamente cargada* (queda así refutada, argumenta Pérez Luño, la interpretación kelseniana de la igualdad ante la ley como un principio axiológicamente neutro)⁷⁷.

Volviendo a Kant: interesa comprobar por dónde discurre exactamente para el de Königsberg la consabida línea divisoria (entre diferencias fácticas «relevantes» e «irrelevantes» a efectos normativos). Kant escribe en un momento histórico en el que se vive una difícil transición desde una sociedad estamental (en la que las diferencias de cuna eran absolutamente «relevantes»: la extracción social abocaba desde un principio al sujeto a un status jurídico específico, que incluía derechos y obligaciones peculiares) a una sociedad liberal «de mercado», una sociedad abierta en la que, aunque sigan existiendo enormes diferencias socio-económicas entre unos ciudadanos y otros, esas diferencias no suscitan ya, en principio, un tratamiento normativo diferenciado (no existe ya un Derecho para los ricos y otro para los pobres). El modo en que desarrolla Kant el principio de igualdad ante la ley refleja las vacilaciones y ambigüedades de ese momento de transición: en efecto, Kant apunta hacia el nuevo orden de cosas en algunos aspectos (rechazo de los privilegios hereditarios), en tanto que en otros (distinción entre ciudadanos «activos» y «pasivos», inanidad civil de la mujer) parece más bien anclado en el antiguo.

⁷⁶ Una vez trazada esa divisoria, por cierto, pasaríamos de inmediato a un segundo y no menos arduo problema: ¿en qué ha de consistir el tratamiento normativo «específico» que merecen las diferencias «relevantes»?

⁷⁷ «El planteamiento kelseniano [...] incide, a mi entender, en un doble error: 1) *histórico*, porque soslaya el proceso de formación diacrónica de la exigencia de la generalidad normativa; 2) *sistemático*, porque concibe la generalidad de las normas como un requisito lógico, un atributo constitutivo de la normatividad, cuando en realidad implica una decisión axiológica» (PÉREZ LUÑO, A. E., «Sobre la igualdad en la Constitución española», cit., p. 139). L. Fuller confirma esta inevitable significación ética de la igualdad ante la ley cuando incluye la «generalidad de las leyes» entre los requisitos que integran la «Moral interna al Derecho» (vid. FULLER, L., *The Morality of Law*, Yale University Press, Yale, 1964, pp. 97-98 y 157-159).

3. RECHAZO DE LOS PRIVILEGIOS HEREDITARIOS

Es preciso tener presente que, como indicábamos *supra*, Kant escribe en un contexto todavía en buena medida pre-moderno y semi-feudal⁷⁸. Las reminiscencias feudales eran más patentes en Alemania que en otros países europeos; la estructura social alemana era comparativamente arcaica (Alemania, ha hecho notar T. Nipperdey, es el gran rezagado de la Historia europea en los siglos XVIII y XIX: llegará tarde a la unidad nacional, a la revolución industrial, a la democracia, a la expansión colonial ...)⁷⁹. Se trataba de una sociedad todavía compartimentada en estamentos⁸⁰. Existe una diferencia fundamental, como hace notar Tawney, entre el concepto de «estamento» y el de «clase social»: las diferencias «de clase» son exclusivamente socio-económicas (guardan relación con el nivel de renta, la posición ocupada en el proceso productivo, etc.); las diferencias entre estamentos son, no sólo socio-económicas, sino también jurídico-políticas: para los diversos estamentos regían leyes distintas, sistemas de derechos y obligaciones diversos (la sociedad del Antiguo Régimen –añade Tawney– se dividía en realidad en «dos naciones»: privilegiados y no-privilegiados)⁸¹.

En la Prusia del último cuarto del siglo XVIII los privilegios estamentales estaban aún, sin duda, ampliamente extendidos⁸²: nobleza y clero estaban

⁷⁸ «Much of Europe in Kant's day was still feudal or semi-feudal [...] Clearly, in Prussian society not everybody enjoyed the same rights: hierarchy and privileges were part of the accepted order of things» (WILLIAMS, H., *op. cit.*, p. 137).

⁷⁹ «Deutschland war im Hinblick auf die industrielle Revolution und ihre sozialen Folgen, im Hinblick auf die demokratische Revolution, im Hinblick auf die Nationsbildung ein Spätkommer, eine Nachfolgegesellschaft», NIPPERDEY, T., «Probleme der Modernisierung in Deutschland», en NIPPERDEY, T., *Nachdenken über die deutsche Geschichte. Essays*, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, 2.ª ed., 1991, p. 58.

⁸⁰ En la Alemania de finales del XVIII, recuerda Nipperdey, las clases sociales estaban rígidamente «impermeabilizadas» entre sí por barreras tanto fácticas como jurídicas: «Die soziale Mobilität war [am Ende des achtzehnten Jahrhunderts] rechtlich wie faktisch gering, die kastenartige Zerklüftung der deutschen Gesellschaft stark» (NIPPERDEY, T., *op. cit.*, p. 58).

⁸¹ «The social classes of the old régime [...] would more properly be described, indeed, not as classes, but as estates, [...] each of which was distinguished from the others by the presence or absence of distinctive privileges and peculiar powers [...] [In such a social system] inequality was not primarily economic, but juristic, [...] it rested on differences, not merely of income, but of legal status. [...] Thus a single community embraced two nations, and the nations consisted, not of rich and poor, [...] but of the legally privileged and the legally unprivileged» (TAWNEY, R. H., *Equality*, cit., pp. 92-93).

⁸² «En Prusia, la clase *Junker* mantuvo una servidumbre de hierro en sus propiedades y una tutela vigilante sobre las ciudades; el poder señorial alcanzó su más pura expresión en las tierras de los Hohenzollern», ANDERSON, P., *El Estado absolutista*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 263. La persistencia de la supremacía señorial hasta una fecha más tardía que en otros países europeos podría expli-

exentos del pago de impuestos (una situación que se mantendría hasta 1861, con un efímero paréntesis durante las guerras napoleónicas); el acceso a los altos cargos de la Administración, del Ejército y de la Iglesia estaba reservado por ley a los *Standesherren*; éstos, por lo demás, percibían en sus dominios rurales diversas prestaciones personales y económicas, de origen feudal, de los campesinos adscritos a la tierra (*Leibeigene*) residentes en ellos (esta situación sólo empezaría a cambiar con los «edictos de regularización» de 1807 y 1811) ...⁸³. Los privilegios eran transmisibles por herencia.

Mostrándose coherente con su concepción de la igualdad como «igual sometimiento de todos a unas mismas leyes coactivas», Kant ataca con claridad en varias ocasiones tales privilegios estamentales. Así, en *La metafísica de las costumbres* se pregunta si es admisible el mantenimiento de una «nobleza [*Adel*]», entendiendo por tal «aquella dignidad que no procede simplemente de un cargo, sino que convierte también al poseedor, aun sin servicios [*Bedienungen*] especiales, en miembro de un status superior, que se distingue del status civil en que se encuentra el pueblo y recae por herencia en el descendiente masculino»:

«La cuestión es, pues, si el soberano tiene derecho a instituir una nobleza, como un rango intermedio *hereditario* entre él y el resto de los ciudadanos [...] La respuesta a esta pregunta procede [...] del principio: "Lo que no puede decidir el pueblo (la totalidad de los súbditos) sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo". Pues bien, una nobleza *heredada*, un rango previo al mérito y que permite esperarlo sin motivo alguno, es un producto mental sin ninguna realidad. En efecto, si el antepasado tuvo algún mérito, no podía transmitirlo a sus descendientes, sino que éstos tenían que adquirirlo siempre por sí mismos, porque la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se hereden el talento y la voluntad, que posibilitan prestar servicios al Estado [...] Es imposible que la voluntad universal del pueblo concuerde con esta infundada prerrogativa; por lo tanto, tampoco el soberano puede imponerla»⁸⁴.

carse en base a la relativa debilidad de la burguesía alemana, como comenta Marcuse: «En marcado contraste con Francia, Alemania carecía de una clase media poderosa, consciente y políticamente educada, capaz de dirigir la lucha contra el absolutismo. La nobleza gobernaba sin oposición» (MARCUSE, H., *Razón y revolución*, trad. de J. Fombona, Alianza, Madrid, 1971, p. 19).

⁸³ Sobre la persistencia de los privilegios estamentales en la Alemania de fines del XVIII puede consultarse: VV. AA., *Ploetz Deutsche Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 6.ª ed., 1998, pp. 182 y ss.; HATTENHAUER, H., *Los fundamentos histórico-ideológicos del Derecho alemán*, trad. de M. Izquierdo, EDESA, Madrid, 1981, pp. 50 y ss.; NERÉ, J.(ed.), *Historia contemporánea*, trad. de B. Juliá, Labor, Barcelona, 3.ª ed., 1980, pp. 155 y ss.; ANDERSON, P., *El Estado absolutista*, cit., pp. 265 y ss.

⁸⁴ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 328-329 [trad. esp., p. 163].

El texto anterior muestra varias facetas interesantes. De un lado, se rechaza la existencia de una aristocracia hereditaria porque ella representa un «rango intermedio [*Mittelstand*]» entre el poder soberano y los ciudadanos ordinarios. No debe olvidarse que, en muchas zonas de Alemania, los *Junker* ejercían aún, en relación con los campesinos dependientes de su autoridad, funciones jurisdiccionales y administrativas que, en las sociedades modernas, suelen ser monopolizadas por el poder estatal: los dominios señoriales casi funcionaban como «Estados dentro del Estado»⁸⁵; la dependencia directa del *Leibeigene* respecto al poder estatal central se veía así interrumpida por la interferencia de la autoridad feudal-señorial⁸⁶.

Kant rechaza esa situación, anacrónica y pre-moderna: el Estado no puede consistir en una mera yuxtaposición («un sistema federativo») de dominios señoriales, gobernados por «virreyes» feudales, *in regnis suis imperatores*:

«[...] el Estado tiene [...] el derecho, incluso el deber, [...] de no permitir que se propague un sistema federativo semejante de sus súbditos, que procederían como virreyes [*Unterkönige*] (por analogía con los sátrapas y los gobernantes dinásticos) [...]»⁸⁷.

Trasluce aquí en Kant cierta querencia rousseauniano-jacobina en lo que se refiere al énfasis sobre la concentración de la autoridad estatal y la consiguiente eliminación de cualesquiera «cuerpos intermedios» que puedan distorsionar la relación directa entre el poder público y los ciudadanos. Rousseau, en efecto, había recomendado que los ciudadanos participasen en la cosa pública a título de individuos, y no agrupados en corporaciones o «sociedades parciales», pues «cuando se forman asociaciones parciales a expensas de la comunidad, la voluntad de cada una de ellas se convierte en

⁸⁵ «En el Este de Alemania [...] los señoríos formaban grandes unidades territoriales que abarcaban varios pueblos, en los que el gran propietario noble percibía múltiples cánones, imponía prestaciones personales y ejercía derechos de policía y justicia», NERÉ, J. (ed.), *op. cit.*, p. 156; *vid.* también HATTENHAUER, H., *op. cit.*, p. 51.

⁸⁶ «[...] sie [die preussischen Junker] bewahrten einen erheblichen Teil ihrer Rechte als Unterlandesherrn, so dass in den standesherrlichen Gebieten die Bindung des Staatsbürgers an den Staat durchbrochen blieb» (LANGEWIESCHE, D., «Deutschland im Zeitalter der bürgerlichen Revolutionen», en VV. AA., *Deutsche Geschichte*, cit., p. 183). En el mismo sentido P. Anderson: «[...] el Estado no ejercía ninguna jurisdicción directa sobre la masa de la población rural, que era gobernada por los *Junker* en sus *Gutsbezirke*, [...] y cuyos impuestos –dos quintos de los ingresos del campesinado– eran recaudados directamente por sus señores» (ANDERSON, P., *El Estado absolutista*, cit., p. 267).

⁸⁷ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 370 [trad. esp., p. 216].

general con relación a sus miembros, y en particular con relación al Estado, pudiéndose decir entonces que no hay ya tantos votantes como ciudadanos, sino tantos como asociaciones»⁸⁸. El Antiguo Régimen se apoyaba en una compleja retícula de pactos y ententes entre el poder monárquico-estatal y una heteróclita gama de «cuerpos intermedios» (aristocracia, clero, comunidades locales, gremios, etc.), lo cual generaba un ordenamiento jurídico proteico, en el que las normas de vocación general emanadas del poder central coexistían con fueros y estatutos locales, corporativos y personales de la más heterógena naturaleza y de los más dispares ámbitos de validez. Frente a este «pluralismo» jurídico-político característico del Antiguo Régimen, la consigna modernizadora-liberal se resumirá, como ha hecho notar R. Nisbet, en dos ideas: centralización e individualización⁸⁹. El poder público es definitivamente unificado en una instancia central (lo cual implica la liquidación de los últimos residuos de poder feudal), y ese poder público quiere tratar directamente con los ciudadanos en cuanto individuos, soslayando la intermediación de las corporaciones⁹⁰: en el Estado liberal, los derechos individuales tenderán a prevalecer sobre los derechos corporativo-colectivos⁹¹. La ofensiva legislativa que desplegará la Revolución francesa contra las «manos muertas», los privilegios estamentales, los particu-

⁸⁸ ROUSSEAU, J. J., «Du contrat social», II, 3, en ROUSSEAU, J. J., *Oeuvres complètes*, ed. de B. Gagnebin y M. Raymond, vol. III, Gallimard, París, 1964, pp. 371-372.

⁸⁹ Nisbet descubre en la defensa de tales «estructuras intermedias» (frente a la visión atomista-individualista de la sociedad característica del liberalismo y el iusnaturalismo) uno de los *Leitmotive* del pensamiento conservador de los dos últimos siglos (desde Burke hasta Kirk, pasando por De Maistre, Bonald o Haller). Si el pensamiento político liberal gira fundamentalmente en torno a las relaciones Estado-individuo, el pensamiento político conservador, de signo anti-ilustrado, propone reemplazar esa perspectiva bimembre por «la perspectiva de una relación triangular del Estado, el grupo corporativo y el individuo» (NISBET, R., *Conservadurismo*, trad. de D. Goldberg, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 40). Llevada a su extremo, la perspectiva «triangular» implicaría que el individuo no puede relacionarse con el Estado en cuanto simple ciudadano, sino sólo en cuanto miembro de alguna corporación (si proyectamos esa idea al derecho a la participación política, obtenemos el exótico concepto de «democracia orgánica», que tan tristes resonancias evoca en nuestro país). En todo caso, como muestra Nisbet, ha caracterizado siempre al pensamiento conservador una especial sensibilidad hacia los derechos colectivos (especialmente hacia los «derechos históricos» de la Iglesia, los estamentos, los gremios, las comunidades locales o regionales, etc.) y una paralela desconfianza hacia los derechos individuales (*vid.* NISBET, *op. cit.*, pp. 40-41, 62 y 65).

⁹⁰ Ese es, según T. Nipperdey, uno de los rasgos definitorios de la «modernización» jurídico-política: el Estado entabla una relación directa (sin interferencias de «cuerpos intermedios») con todos sus «súbditos»: «der Staat [...] steht mit allgemeiner Wehr-, Steuer- und Schulpflicht in unmittelbarem Verhältnis zu seinen «Untertanen» [...]; gegen die partikularistischen Einheiten setzt sich die grössere Einheit, der zentralisierende Staat [...] durch» (NIPPERDEY, T., «Probleme der Modernisierung in Deutschland», *cit.*, p. 53).

⁹¹ *Vid.* nota 86.

larismos municipales, regionales y gremiales, etc. (piénsese, por ejemplo, en la famosa ley Le Chapelier, de 1791) constituye una manifestación evidente de ese movimiento centralizador-individualizador (que es también un movimiento emancipatorio, pues el individuo es «liberado» de la pertenencia estatal, gremial, regional-local, etc., constrictiva en muchos aspectos, para ser elevado a la condición de ciudadano, una condición liberadora en su uniforme simplicidad). Kant, como Rousseau, pertenece sin duda a ese movimiento.

A la hora de justificar su rechazo de los privilegios hereditarios, Kant recurre, por lo demás, al principio «lo que no puede decidir el pueblo sobre sí mismo y sus componentes, tampoco puede el soberano decidirlo sobre el pueblo». Este principio refleja la peculiar concepción de la democracia característica de nuestro autor; la «democracia» kantiana viene a ser una democracia «hipotética» o «potencial», informada por la ficción del *como si*: el legislador debe dictar sus leyes y el gobernante adoptar sus decisiones «*como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo [als ob sie aus dem vereinigten Willen eines ganzen Volks haben entspringen können]*» (Acerca del dicho común ...) ⁹²; de ahí que se haya podido afirmar que el principio democrático, en Kant, equivale en la práctica a una versión *ad hoc* del imperativo categórico para uso exclusivo del soberano, cuyo contenido vendría a ser algo así como: «gobierna y legisla *como si* tus decisiones tuvieran que ser refrendadas por el pueblo [aunque no lo han sido ni lo van a ser de hecho]» ⁹³.

Y bien, la persistencia de una aristocracia hereditaria dotada de derechos especiales (*Sonderrechte*) es una situación profundamente irracional que «el pueblo no podría decidir» (y que, por tanto, tampoco el soberano debería, en principio, permitir). Kant expone eficazmente la intrínseca irrazonabilidad de

⁹² *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 297 [trad. esp., p. 36].

⁹³ «Chez Kant on peut dire que la notion de contrat social n'est qu'une quatrième formule de l'imperatif catégorique réservée à l'usage exclusif de la Souveraineté [...]», PHILONENKO, A., *Théorie et praxis ...*, cit., p. 52; comenta al respecto Bobbio: «[...] pour Kant, afin qu'un État puisse se dire conforme au principe du consentement, il n'est pas nécessaire que ce consentement se soit, en effet, manifesté à travers les procédés caractéristiques de la forme démocratique de gouvernement, mais il suffit que le souverain émane des lois telles que pourraient être approuvées par le peuple, si on lui demandait ce consentement [...]» (BOBBIO, N., «Deux notions de la liberté dans la pensée politique de Kant», en VV. AA., *La philosophie politique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1962, p. 111); Kersting, por su parte, señala que para Kant basta con que el legislador «simule la democracia en su cabeza» y se pregunte si los ciudadanos «hubieran podido aprobar» una determinada ley: «Der empirische Gesetzgeber soll in seinem Kopf Demokratie simulieren, soll sich fragen, ob jeder Bürger Mitgesetzgeber des in Rede stehenden Gesetzes sein könnte», KERSTING, W., *Die politische Philosophie ...*, cit., p. 203.

los privilegios hereditarios, los cuales hacen posible que una serie de aristócratas-terratenientes absentistas vivan actualmente en un lujo parasitario, a cuenta de las supuestas hazañas de antepasados más o menos remotos: «si el antepasado tuvo algún mérito, no podía transmitirlo a sus descendientes, sino que éstos tenían que adquirirlo siempre por sí mismos». Es irracional presuponer en los descendientes las cualidades heroicas del fundador del linaje, pues «la naturaleza no dispone las cosas de tal modo que también se hereden el talento y la voluntad, que posibilitan prestar servicios al Estado».

Un razonamiento similar propone Kant en cierto pasaje de *Acerca del dicho común* ...:

«[...] como el nacimiento no es una *acción* por parte del que nace, y consiguientemente no puede acarrear a éste ninguna desigualdad de estado jurídico [...] resulta que no puede haber ningún privilegio innato de un miembro de la comunidad —en cuanto cosúbdito— sobre otro; y nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la comunidad»⁹⁴.

Se atisba en este texto una concepción *meritocrática* de la justicia: sólo el mérito personal (no el de los antepasados) puede convertirse en fundamento de eventuales ventajas o privilegios. El linaje, el hecho de descender de tales o cuales ancestros, no es un mérito y no puede por tanto traducirse en beneficios jurídicos. Más genéricamente, podríamos inferir que, según Kant, ninguna característica congénita (raza, extracción social ...) debe resultar «relevante» a efectos normativos (esto es, funcionar como base para un tratamiento jurídico diferenciado, sea éste ventajoso o desventajoso). De esta forma, Kant aparecería como un importante adalid del principio liberal de no-discriminación. Si ello no puede afirmarse con total rotundidad, es porque Kant sí parece atribuir importantes consecuencias normativas a una característica congénita: el sexo. Nos ocuparemos de esto en el siguiente apartado.

El corolario lógico del ataque kantiano a los privilegios jurídicos de la aristocracia y el clero es el rechazo del status infra-civil de los campesinos adscritos a la tierra. En la Prusia del siglo XVIII persistían dos formas de servidumbre rural: la *Leibeigenschaft* y la *Erbuntertänigkeit*⁹⁵. La primera

⁹⁴ *Über den Gemeinspruch* ..., cit., p. 293 [trad. esp., p. 31].

⁹⁵ «La *Leibeigenschaft* era el sometimiento personal hereditario de los campesinos, que no tenían ningún derecho civil ni de propiedad, y a quienes podía venderse por separado de la tierra. La *Erbuntertänigkeit* era la condición de dependencia territorial hereditaria, con unos mínimos derechos legales, pero con adscripción a la tierra y con servicios obligatorios al señor, tanto en la casa como en las tierras», ANDERSON, P., *op. cit.*, p. 267.

equivalía prácticamente a nuestra «servidumbre de la gleba», pues implicaba la adscripción personal y hereditaria del campesino al *Rittergut* (finca señorial), así como la obligación de prestar una variada gama de servicios y gabelas al señor ⁹⁶. Kant considera inadmisibles la servidumbre (salvo, curiosamente, en el caso de los delincuentes):

«No puede haber en el Estado ningún hombre que carezca de toda dignidad, ya que al menos tiene la de ciudadano; excepto si la ha perdido por su propio crimen, porque entonces se le mantiene en vida sin duda, pero convertido en simple instrumento del arbitrio de otro (sea del Estado, sea de otro ciudadano). Quien se encuentra en el último caso (lo que sólo puede ocurrir mediante juicio y derecho) es un esclavo (*servus in sensu stricto*) y pertenece a la propiedad (*dominium*) de otro que, por tanto, puede enajenarlo como si fuera una cosa [...] y disponer de sus fuerzas [...]» ⁹⁷.

Como vemos, Kant no excluye que la sanción para determinados delitos pueda consistir en una radical «muerte civil», del todo equiparable a la esclavitud. Topamos en este punto con el consabido acento rigorista de la teoría kantiana sobre el Derecho penal, que diverge sustancialmente de la línea humanitarista encabezada por Beccaria: pero éste es un asunto sobre el que no podemos aquí profundizar ⁹⁸. Ahora bien, al margen del Derecho penal, ningún ciudadano puede despojarse de todos sus derechos y descender a una situación de servidumbre:

«Nadie puede obligarse por contrato a sufrir una dependencia de este tipo, por la que deja de ser persona [...] Ciertamente, parece que un hombre pueda comprometerse con otro (por salario, alimentación o nutrición) mediante un contrato de alquiler (*locatio conductio*) a prestarle ciertos servicios [...] Pero [...] sólo puede alquilarse para trabajos determinados en cuanto a la cualidad y la intensidad: o bien como jornalero o como súbdito establecido; en este último caso, puede establecer un arrendamiento a plazo fijo o una enfiteusis, sea que preste servicios en el mismo suelo a cambio del uso de la tierra de su señor en vez de percibir un jornal, sea que se comprometa a determinadas contribuciones (una renta) por usar el suelo, según un contrato de arrenda-

⁹⁶ «Los labriegos de las aldeas pertenecientes al *Rittergut* estaban obligados a mantener el funcionamiento del dominio señorial con sus caballos y aperos [...] Sus hijos e hijas estaban obligados a servir al propietario de la hacienda como cocheros, cocineras, etc. Si el propietario de la hacienda quería construir, el labriego debía transportar las piedras. El número de estos servicios variaba de un lugar a otro [...] [ello] se regulaba según las costumbres locales», HATTENHAUER, H., *Los fundamentos histórico-ideológicos ...*, cit., p. 51.

⁹⁷ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 329-330 [trad. esp., p. 164].

⁹⁸ Vid. las consideraciones de Pérez Luño sobre la concepción kantiana del Derecho penal en PÉREZ LUÑO, A. E.- CONTRERAS PELÁEZ, F.J., «Kant y los derechos humanos», cit.

miento, sin convertirse con ello en *siervo de la gleba* (*glebae adscriptus*), con lo que perdería su personalidad. Pero [...] esta sumisión no puede ciertamente sobrevenirle por herencia»⁹⁹.

Como muestra el texto anterior, las propuestas kantianas sobre la deseable situación jurídica de los campesinos implican la superación de los rasgos más típicos de la servidumbre tradicional: la adscripción a la tierra y el carácter hereditario de la condición de siervo. Kant considera que los servicios que eventualmente pueda el campesino prestar al terrateniente habrán de ser «determinados en cuanto a la cualidad y la intensidad», y sólo podrán derivar de obligaciones contractuales voluntariamente asumidas. Claramente, para Kant el campesino no es ya un siervo aprisionado en un status infra-civil, sino un ciudadano dotado de derechos, que alquila libremente su fuerza de trabajo (si bien, el hecho de tener que alquilar su fuerza de trabajo le condena a permanecer en la categoría de los «ciudadanos pasivos», según veremos en el próximo epígrafe). El de Königsberg se adelanta a su época al defender esta tesis, pues la emancipación de los siervos no empezaría a hacerse realidad en Prusia hasta el «Edicto sobre liberación de los campesinos» elaborado por el barón Von Stein y promulgado el 9 de Octubre de 1807¹⁰⁰.

Un aspecto decisivo de los privilegios señoriales en Prusia era la indivisibilidad (mayorazgos) e inajenabilidad de la propiedad inmueble controlada por la aristocracia¹⁰¹. Kant considera infundada esta prerrogativa, que garantizaba la perpetuación de la supremacía nobiliaria en una sociedad agraria-preindustrial en la que el poderío económico estaba todavía indisolublemente vinculado a la posesión de tierras. Así, en *La metafísica de las costumbres*:

⁹⁹ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 330 [trad. esp., pp. 164-165].

¹⁰⁰ Los efectos emancipatorios eran, en realidad, diferidos hasta 1810: «En el día de San Martín de 1810 cesa toda sumisión a la propiedad rural. Tras el día de San Martín de 1810 sólo existirán personas libres [...]» (artículo 12 del Edicto: citado por HATTENHAUER, H., *op. cit.*, p. 101).

¹⁰¹ En contra de lo que se pudiera pensar, el sistema de mayorazgo [*Majoratsstiftung*] carecía de arraigo en Prusia, y sólo en época reciente había sido introducido por Federico II, como explica ANDERSON: «Federico II intentó promover el *maiorat* del primogénito para consolidar las propiedades aristocráticas, pero este celo ideológico encontró poco eco en los terratenientes [...]. No estaban amenazados por ninguna burguesía ascendente que forzara gradualmente el mercado de la tierra, y por eso sentían poca necesidad de proteger su posición social desheredando a sus hijos menores; normalmente, las tierras de los *Junker* se dividían [entre sus hijos] a la muerte de sus propietarios» (*El Estado absolutista*, cit., p. 268).

«De aquí se sigue que no pueda haber tampoco ninguna corporación en el Estado, ningún rango ni orden que, como propietario, pueda transmitir el suelo a las siguientes generaciones (hasta el infinito) para su exclusivo usufructo, siguiendo determinados estatutos. El Estado puede abolir en cualquier momento tales estatutos, sólo con la condición de indemnizar a los supervivientes. La *orden de caballería [Ritterorden]* [...] [y] la *orden de clerecía [Orden der Geistlichkeit]*, llamada iglesia, nunca pueden adquirir una propiedad del suelo transmisible a los sucesores, en virtud de los privilegios de los que se benefician [...]»¹⁰².

Puede comprobarse que la crítica de Kant se dirige a todo tipo de «manos muertas»: rechaza, no sólo la intangibilidad de las propiedades nobiliarias, sino también la de las eclesiásticas. Un pronunciamiento similar encontramos en *Acerca del dicho común ...*:

«[...] atentaría [...] contra el [...] principio de igualdad el hecho de que una ley les distinguiera con las prerrogativas de una posición en virtud de la cual, o bien sus descendientes han de seguir siendo siempre grandes propietarios de feudos, sin permitir que sus propiedades sean vendidas ni partidas en herencia –impidiendo así que un mayor número de gente saque partido de ellas–, o bien se determine incluso que, al efectuar tales particiones, nadie pueda adquirir parte alguna de esas propiedades salvo que pertenezca a cierta clase de personas arbitrariamente acreditadas para ello»¹⁰³.

Al defender la abolición de las «manos muertas», Kant estaba abogando también (como deja traslucir la alusión a la posibilidad de que «un mayor número de gente saque partido» de la propiedad inmueble) por la liberalización del mercado de la tierra, por la implantación del capitalismo, por la dinamización de la economía ...: en definitiva, por la modernización de la sociedad. De hecho, cuando los decretos de Von Stein (1807) y Hardenberg (1816) consumen la desvinculación de los predios aristocráticos y eclesiásticos, los efectos benéficos para la economía prusiana se harán rápidamente patentes¹⁰⁴. Tales decretos, en efecto, incrementarán la permeabilidad socio-económica en un doble sentido: de un lado, los bienes señoriales y eclesiásticos pasarán a ser adquiribles por los miembros del estado

¹⁰² *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 324 [trad. esp., p. 157].

¹⁰³ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 296 [trad. esp., p. 35].

¹⁰⁴ «[...] la reforma agraria de Hardenberg de 1816 condujo a un rápido e imponente avance de toda la economía cerealista. Al liberar el mercado de la tierra, la reforma expulsó progresivamente del campo a los *Junker* incapaces o endeudados, a la vez que aumentó lógicamente el número de burgueses inversores en tierras; apareció un estrato de agricultores prósperos o *Grossbauern* y se produjo una notable racionalización de la gestión agraria» (ANDERSON, P., *op. cit.*, pp. 276-277).

llano; de otro lado, los nobles serán autorizados a ejercer determinadas profesiones «plebeyas» que antes les estaban vedadas¹⁰⁵. Se liberará así una importante cantidad de energía socio-económica, antes atenazada por las barreras estamentales.

En lo que se refiere al procedimiento concreto que sea razonable adoptar para imponer la supresión de los privilegios estamentales, Kant exhibe una vez más el tono prudente y posibilista que es tan característico de su pensamiento político (recordemos el dualismo Estado nouménico-Estado fenoménico). Los privilegios, que resultan sin duda inadmisibles en el terreno de los principios («Estado en la idea», *respublica noumenon*), sólo podrán ser desmontados gradual y pacientemente en el plano fenoménico. No puedo compartir, en este sentido, la tesis de D. Losurdo, según la cual la negación kantiana del derecho de resistencia guarda relación con la necesidad de reforzar el poder monárquico-estatal frente a una aristocracia que se aferra a sus viejas prerrogativas de origen feudal. Según Losurdo, la «resistencia» que Kant tenía presente al negar el derecho a la rebelión no era la del pueblo llano contra un eventual monarca tiránico, sino la de los *Junker* frente a las iniciativas modernizadoras y niveladoras impulsadas por «déspotas ilustrados» como Federico II de Prusia¹⁰⁶. Esta interpretación me parece insostenible por varias razones: la sintonía entre el monarca y la aristocracia era mayor en Prusia que en cualquier otro país europeo¹⁰⁷; Federico II no emprendió, hasta donde llegan mis conocimientos, ninguna reforma realmente amenazadora para los privilegios de

¹⁰⁵ Los dos primeros artículos del decreto de VON STEIN (1807) expresan, como pocos otros textos legales, el tránsito desde una sociedad agraria y pre-moderna, basada en la impermeabilidad estamental, a una sociedad capitalista-liberal basada en la movilidad social y en la (al menos teórica) igualdad de oportunidades: art. 1: «Todo habitante de nuestros Estados está [...] facultado para la posesión [...] de bienes inmuebles de todas clases; el noble, por tanto, para la posesión de bienes de todas clases, no meramente señoriales, sino también de los no señoriales, urbanos y rústicos, y el burgués y el campesino a la posesión no sólo de fincas [...] no señoriales, sino también de las señoriales [...]»; art. 2: «Todo noble está facultado [...] a ejercer una profesión de la clase media; y todo burgués y campesino está facultado para pasar de la clase campesina a la burguesía, y de la burguesía a la clase campesina» (citado por HATTENHAUER, H., *Los fundamentos* ..., cit., p. 101).

¹⁰⁶ «Le thème de la négation du droit de résistance se retrouve, même si le terme technique est absent, dans la défense du droit du pouvoir politique à supprimer la noblesse héréditaire et les majorats. [...] La vision de l'Etat tracée par Kant ne peut ne pas exclure le droit de résistance, précisément parce qu'elle revendique avec énergie la légitimité et la nécessité de l'intervention politique pour supprimer les privilèges féodaux [...] derrière lesquels se retranchaient la noblesse et le clergé, en tant que corps séparés», LOSURDO, D., *Autocensure et compromis dans la pensée politique de Kant*, trad. fr. de J. M. Buée, Presses Universitaires de Lille, Lille, 1993, pp. 41 y 51.

¹⁰⁷ Cfr. NÉRÉ, J., *op. cit.*, p. 155; ANDERSON, P., *op. cit.*, pp. 263 y ss.

los nobles (al contrario, adoptó medidas que favorecían la supremacía señorial, como la imposición del sistema de mayorazgos)¹⁰⁸; para que la posición preeminente de la aristocracia comience a verse erosionada será preciso esperar hasta la «era de las reformas [*Reformära*]», tras el desastre de Jena (1806) y la ocupación francesa (esto es, después de la muerte de Kant). Y, sobre todo, Kant no parece defender una intervención musciosa del poder monárquico-estatal que conduzca a una abolición inmediata de los privilegios:

«Ahora bien, aun cuando tal anomalía [los privilegios estamentales] se introdujo en la maquinaria de un gobierno en épocas pasadas (en el sistema feudal, apoyado casi totalmente en la guerra) [...], el Estado no puede corregir este error —cometido por él— de un privilegio hereditario otorgado ilegalmente, sino suprimiendo las plazas paulatinamente y no cubriéndolas; por eso tiene provisionalmente el derecho de permitir que continúe la dignidad del título hasta que en la opinión pública la división entre soberano, nobleza y pueblo dé lugar a la única natural: la división entre soberano y pueblo»¹⁰⁹.

No entona Kant, como vemos, el *Ça ira!* de los revolucionarios franceses (*Les aristocrates à la lanterne!*): nada de brusquedades ni traumas; el poder debe simplemente dejar que la generación nobiliaria actual se extinga plácidamente, y no renovar los privilegios a sus descendientes; debe esperar también a que se produzca una evolución en sentido ilustrado-emancipatorio de la opinión pública ... Una postura similar exhibe Kant en este otro pasaje:

«La nobleza [...] puede ser una institución permitida para una determinada época y necesaria según las circunstancias [*den Umständen nach nothwendiges*]; pero no puede afirmarse en modo alguno que esta categoría social pueda fundarse a perpetuidad y que un soberano no esté facultado para suprimir totalmente este privilegio de rango o, si lo hace, que se pueda decir que quita al súbdito (noble) lo suyo, lo que le corresponde por herencia. La nobleza es una corporación temporal, autorizada por el Estado, que ha de acomodarse a las circunstancias temporales [*die sich nach den Zeitumständen bequemen muss*] [...]»¹¹⁰.

La abolición de los privilegios es a todas las luces legítima en el plano de los principios: pero se abandona a la discrecionalidad del soberano (que

¹⁰⁸ Vid. nota 101.

¹⁰⁹ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 329 [trad. esp., p. 164].

¹¹⁰ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 369-370 [trad. esp., p. 215].

deberá valorar las «circunstancias») la decisión acerca del momento y la forma en que convenga imponer esa medida. Este enfoque pragmático y *realpolitisch* hace también difícilmente sostenible la tesis de I. Fetscher, el cual (en un sentido similar a Losurdo) apunta una afinidad total entre el pensamiento político kantiano y las medidas legislativas adoptadas por la Revolución francesa¹¹¹. Pero lo cierto es que los revolucionarios franceses, al menos en este punto, no se detuvieron en «circunstancias temporales» ni en gradualismos: los privilegios y derechos feudales (así como la servidumbre rural) fueron abolidos sin contemplaciones, de un solo golpe, en la famosa sesión parlamentaria del 4 de agosto de 1789.

4. CIUDADANOS ACTIVOS Y PASIVOS

La doctrina kantiana de la igualdad jurídica, que encuentra su mejor expresión en el rechazo de los privilegios estamentales, presenta, sin embargo, un importante punto débil: la distinción entre ciudadanos «activos» y «pasivos». Veamos cómo presenta Kant esa división en *Acerca del dicho común* ...:

«El estado civil [...], considerado como mero estado jurídico, está fundado sobre los siguientes principios *a priori*: [...] 3) La independencia (*sibisufficiencia*) de un miembro de la comunidad en cuanto ciudadano, esto es, en tanto que legislador [*Mitgesetzgeber*]. En lo tocante a la legislación misma, todos los que son libres e iguales bajo leyes públicas ya existentes no han de ser considerados iguales, sin embargo, en lo que se refiere al derecho de dictar esas leyes. Quienes no están facultados para este derecho se hallan sometidos también, como miembros de la comunidad, a la obediencia de esas leyes, con lo cual participan de la protección que de ellas resulta; sólo que no como ciudadanos [*Bürger*], sino como protegidos [*Schutzgenossen*]»¹¹².

El texto es claro: todos los miembros de la comunidad son sujetos pasivos del Derecho (esto es, tienen la obligación de cumplir las leyes y se benefician de la protección de éstas), pero no todos son sujetos activos del

¹¹¹ «[...] tauchen so gut wie alle Reformgesetze der Französischen Revolution unter den Vorkehrungen auf, die [...] von Kant als legitim und wünschenswert bezeichnet werden. In der Verurteilung der feudalen Gesellschaft war Kant mit den französischen Revolutionären völlig einig», FETSCHE, I., «Immanuel Kant und die Französische Revolution», en BATSCHA, Z. (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Francfort del M., 1976, p. 284.

¹¹² *Über den Gemeinspruch...*, cit., pp. 290 y 293 [trad. esp., pp. 27 y 33].

mismo (es decir, no todos son «colegisladores [*Mitgesetzgeber*]: no todos poseen derechos políticos que les permiten participar en el proceso de creación del Derecho). Existen, pues, dos tipos de personas en el Estado: los ciudadanos [*Bürger*], que son simultáneamente sujetos activos y pasivos de las leyes, y los «protegidos» [*Schutzgenossen*], que sólo son sujetos pasivos de aquéllas. Y el rasgo diferencial que cualifica a los verdaderos ciudadanos resulta ser la «independencia [*Selbständigkeit, sibi-sufficientia*]».

La conexión entre la «independencia» y la ciudadanía plena (la calidad de legislador) vuelve a aparecer en *La metafísica de las costumbres*; aquí, sin embargo, la distinción entre «ciudadanos» y «protegidos» será sustituida por la distinción entre ciudadanos activos y ciudadanos pasivos:

«Pero en esta constitución no todos están cualificados con igual derecho para votar, es decir, para ser ciudadanos [*Staatsbürger*] y no meros componentes del Estado [*blosse Staatsgenossen*]. Porque del hecho de que puedan exigir ser tratados por todos los demás como partes pasivas del Estado [*passive Theile des Staats*], según las leyes de la libertad natural y de la igualdad, no se infiere el derecho a actuar con respecto al Estado mismo, a organizarlo o a colaborar en la introducción de ciertas leyes, como miembros activos [...]»¹¹³.

«Sólo la capacidad de votar cualifica al ciudadano; pero tal capacidad presupone la independencia del que, en el pueblo, no quiere ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro [activo] de ella [...] Pero la última cualidad hace necesaria la distinción entre el ciudadano activo y el pasivo, aunque el concepto de este último parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general [...] El ciudadano pasivo carece de personalidad civil y su existencia es, por así decirlo, sólo de inherencia [*seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz*]»¹¹⁴.

Kant, como puede verse, intenta dejar claro que los ciudadanos «pasivos» no son equiparables a los antiguos siervos: tienen derecho a ser tratados conformemente a las «leyes de la libertad natural y la igualdad». Pero esa «igualdad» no incluye los derechos políticos (sintetizados por Kant en la facultad de «actuar con respecto al Estado mismo, de organizarlo o de colaborar en la introducción de ciertas leyes»), los cuales quedan reservados a los ciudadanos «activos».

No cabe ocultar que la distinción entre ciudadanos activos y pasivos introduce una disonancia de signo regresivo en la doctrina general sobre la

¹¹³ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 315 [trad. esp., p. 145]

¹¹⁴ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 314 [trad. esp., p. 144].

igualdad jurídica. El mismo Kant parece consciente de ello: procura justificarse precisando que «esta desigualdad [entre ciudadanos activos y pasivos] no se opone en modo alguno a su libertad e igualdad como *hombres [als Menschen]*»¹¹⁵, si bien reconoce que la noción de «ciudadano pasivo» «parece estar en contradicción con [...] el concepto de ciudadano en general». Kersting hace notar, con acento crítico, que, en efecto, la expresión «ciudadano pasivo» constituye una *contradictio in adjecto*, en tanto que la expresión «ciudadano activo» equivale a una tautología¹¹⁶. Philonenko, por su parte, estima que la doctrina kantiana de la igualdad jurídica puede ser salvada de la incoherencia mediante una peculiar interpretación de la afirmación según la cual la existencia del «ciudadano pasivo» es «por así decir, sólo de inherencia [*seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz*]»; según Philonenko, Kant atribuye aquí al término «Inhärenz» un sentido equivalente al de «contingencia» o «accidentalidad»: pretende decir que los «ciudadanos pasivos» no forman parte de la «sustancia» del Estado; por tanto, la discriminación de la que ellos son objeto (en lo que se refiere a los derechos políticos) no entraña contradicción respecto a la doctrina general de la igualdad jurídica postulada antes por Kant. Si atendemos a la «sustancia» del Estado (y no a sus «accidentes»), la igualdad ante la ley sigue siendo respetada (pues todos los «ciudadanos activos» poseen los mismos derechos)¹¹⁷.

Por mi parte, estimo que la relevancia de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos se ve considerablemente atenuada si recordamos la peculiar concepción de la democracia que profesa Kant: como indiqué *supra*, creo que Kant concibió la democracia como una idea regulativa, una dirección en la cual progresar a largo plazo, pero no como un sistema de representación popular inmediatamente aplicable¹¹⁸. Tropezamos aquí,

¹¹⁵ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 315 [trad. esp., p. 145].

¹¹⁶ «Der Begriff des passiven Staatsbürgers ist eine schlichte *contradictio in adjecto* [...]» (KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 383); «[...] und entsprechend der des aktiven Staatsbürgers eine Tautologie» (*op. cit.*, p. 384).

¹¹⁷ «[...] on voit ce que Kant veut dire: les citoyens passifs n'ont pas une existence politique essentielle et l'Etat peut, en ce sens, se concevoir sans eux. [...] Les citoyens passifs n'appartiennent pas à la substance de l'Etat proprement dite. Dès lors, toutes les difficultés disparaissent: dans l'Etat considéré en son essence, [...] tout homme est citoyen [...]», PHILONENKO, A., *Théorie et praxis...*, cit., p. 66.

¹¹⁸ Esa concepción se hace especialmente patente en este pasaje de *El conflicto de las Facultades*: «La idea de una constitución en consonancia con el derecho natural de los hombres, a saber, que quienes obedecen la ley deben ser simultáneamente legisladores, se halla en la base de todas las formas políticas, y la comunidad conforme a ella por medio de conceptos puros de la razón, que se

una vez más, con la dualidad Estado nouménico-Estado fenoménico: la democracia representativa sería una característica de la *respublica noumenon* (así lo señalará explícitamente Kant en *El conflicto de las Facultades*)¹¹⁹; en la *respublica phaenomenon* (el Estado factible aquí y ahora), debemos conformarnos con que el legislador elabore leyes que *suscitarían* posiblemente la aprobación popular (aunque los ciudadanos no han sido ni serán realmente consultados). Se trata de una «democracia hipotética» cuya virtualidad se agota en:

«[...] obligar a todo legislador a que dicte sus leyes *como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo*, y a que considere a cada súbdito [...] *como si hubiera expresado su acuerdo con una voluntad tal* [...] Si la ley es de tal índole que resultara *imposible* a todo un pueblo otorgarle su conformidad [...], entonces no es legítima; pero si es *simplemente posible* que un pueblo se muestre conforme con ella, entonces constituirá un deber tenerla por legítima, aun en el supuesto de que el pueblo estuviese ahora en una situación o disposición de pensamiento tales que, *si se le consultara al respecto, probablemente denegaría su conformidad*»¹²⁰.

Como vemos, la voluntad popular a la que Kant dice confiar el poder legislativo¹²¹ es una voluntad popular potencial o «ideal» (lo que el pueblo desearía o debería desear si fuese totalmente racional), la cual, curiosamente, puede encontrarse en contradicción con la voluntad popular empírica (lo que el pueblo desea ahora de hecho). Pero esto implica que la división entre ciudadanos activos y pasivos pierde en gran parte su aguijón: la calidad de «colegisladores» que Kant confiere a los ciudadanos activos (y niega a los ciudadanos pasivos) probablemente se reduce al hecho de que sus intereses y deseos hipotéticos sean tomados en consideración por el legislador a la hora de crear nuevas normas (no consistiría, por tanto, en una participación *real* en la tarea legislativa, ni siquiera a través de representantes).

denomina ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna para cualquier constitución civil [...] Sin embargo [...] y *provisionalmente* (ya que tal cosa no tendrá lugar tan pronto), es deber de los monarcas, *aunque manden autocráticamente*, gobernar pese a todo de modo republicano (*que no democrático*), esto es, tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo en la madurez de su razón *se prescribirla* a sí mismo), si bien sin pedirle literalmente [al pueblo] su consentimiento para ello», *Der Streit der Facultäten* (1798), en *Kants Werke*, cit., Bd. VII, pp. 90-91.

¹¹⁹ Vid. nota anterior.

¹²⁰ *Über den Gemeinspruch...*, cit., p. 297 [trad. esp., pp. 36-37].

¹²¹ «El poder legislativo sólo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo» (*Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 313 [trad. esp., p. 143]).

Sea cual sea el alcance efectivo de la distinción, interesa examinar los criterios que emplea Kant a la hora de determinar la composición de ambas categorías de ciudadanos. El requisito que se exige a los ciudadanos activos es, como señalamos antes, «la independencia civil, es decir, no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo»¹²². En *La metafísica de las costumbres*, Kant intenta perfilar con más precisión el concepto de «independencia» sirviéndose de ejemplos prácticos:

«Los siguientes ejemplos pueden servir para resolver esta dificultad: el mozo que trabaja al servicio de un comerciante o un artesano; el sirviente (no el que está al servicio del Estado); el menor de edad (*naturaliter vel civiliter*); todas las mujeres y, en general, cualquiera que no puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad, sino que se ve forzado a ponerse a las órdenes de otros (salvo a las del Estado), carece de personalidad civil [...] El leñador que empleo en mi propiedad rural, el herrero en la India, que va por las casas con su martillo, su yunque y su fuelle para trabajar en ellas el hierro, en comparación con el carpintero o el herrero europeos, que pueden poner públicamente en venta los productos de su trabajo como mercancías; [...] son únicamente peones de la comunidad, porque tienen que ser mandados o protegidos por otros individuos y, por tanto, no poseen independencia civil»¹²³.

Y, de hecho, ya en *Acerca del dicho común ...* había anticipado Kant un concepto de «independencia civil» que discurriría sustancialmente a lo largo de las mismas líneas:

«La única cualidad exigida para ello, aparte de la cualidad natural (no ser niño ni mujer), es ésta: que uno sea su propio señor (*sui iuris*) y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por venta de lo que es suyo, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; [...]»¹²⁴.

De la lectura de los textos anteriores se desprende que la categoría de los «ciudadanos pasivos» incluye tres tipos de personas: los menores de edad, las mujeres y los varones adultos que no son económicamente autosuficientes. Los dos primeros supuestos vienen definidos por factores natu-

¹²² *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 314 [trad. esp., p. 143].

¹²³ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 314-315 [trad. esp., p. 144].

¹²⁴ *Über den Gemeinspruch...*, cit., p. 295 [trad. esp., p. 34]).

rales: la edad y el sexo. Las mujeres son equiparadas a los menores, conforme a la mentalidad de la época; Kant no se molesta aquí en ofrecer argumentos: la exclusión del entero género femenino de la ciudadanía plena es despachada por él como un axioma evidente por sí mismo, no necesitado de justificación. Se trata de una posición que, por chocante que pueda resultar para la mentalidad occidental actual, era compartida por la gran mayoría de los pensadores influyentes de la época, y que sólo excepcionalmente resultaba cuestionada por precursoras como Mary Wollstonecraft.

Pero, junto a los ya mencionados requisitos biológicos (la mayoría de edad y la pertenencia al género masculino), Kant plantea un requisito adicional, esta vez de carácter socio-económico, para el acceso a la ciudadanía plena: se trata de la «independencia», a saber, el hecho de «no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro»; es independiente aquel que «puede conservar su existencia (su sustento y protección) por su propia actividad», sin verse obligado a «ponerse a las órdenes de otros». El ciudadano «independiente» (y, por tanto, «activo») es para Kant, pues, el ciudadano económicamente autosuficiente ¹²⁵. Esta importancia atribuida a la *sibisufficiencia* podría quizás ser puesta en conexión con una faceta interesante de la personalidad de Kant: sabemos, a través de sus biógrafos, que el de Königsberg, pese a llevar una vida frugal (los sueldos de los docentes universitarios eran tan magros como ahora), se enorgullecía de haber provisto por sí mismo, desde una edad muy temprana, a sus necesidades, sin necesitar nunca préstamos o auxilios ajenos. El testimonio de su contemporáneo y biógrafo L. E. Borowsky, por ejemplo, nos transmite la imagen de un Kant satisfecho en su sobria autarquía: «Seguir su camino por la vida libre de deudas, y ello para poder ser y permanecer *independiente* de otros hombres tanto respecto al dinero como en general respecto a todas las relaciones: tal era su máxima, que consideraba absolutamente imprescindible para toda persona de ideas nobles, y que nos recomendaba encarecidamente en sus lecciones siempre que había ocasión» [cursiva mía] ¹²⁶.

¹²⁵ Así lo hace notar Luf: «Dem Typus des Selbständigen entspricht im wesentlichen der ökonomisch eigenständige, zur sozialen Daseinsvorsorge von der Verfügung und dem Schutz Dritter unabhängige Bürger», LUF, G., *Freiheit und Gleichheit*, cit., p. 152; Fetscher estima que, para Kant, el prototipo del ciudadano viene dado por el pequeño productor de bienes: «Der Normalbürger Kants ist kleiner Warenproduzent», FETSCHER, I., «Immanuel Kant...», cit., p. 277.

¹²⁶ «Todos debíamos ser ahorrativos —continúa Borowsky—; esto nos inculcaba, y él lo era en el más noble sentido de la palabra», BOROWSKY, L. E., *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, trad. de A. González Ruiz, Tecnos, Madrid, 1993, p. 86. Borowsky se preocupa en diversos pasajes por dejar claro que Kant llevó una vida exenta de lujos, pero caracterizada por una perfecta

El texto de *Acerca del dicho común ...* nos aporta una ulterior precisión: el ciudadano independiente-activo, «señor de sí mismo [*sein eigener Herr, sui iuris*]», es ahora identificado abiertamente con el *propietario*. La propiedad aparece así, indicará Solari, como un principio clave del sistema jurídico-político kantiano: la propiedad es para Kant, como para Locke, un derecho natural anterior al Estado (y no una institución positiva, creada por el Estado, como en Rousseau o en Hobbes)¹²⁷. Ahora bien, se trata (como, por cierto, ocurría también en Locke)¹²⁸ de una concepción muy lata de la propiedad, que puede tener por objeto, según el texto de *Acerca del dicho común ...*, no sólo a los bienes muebles o inmuebles, sino también a «toda habilidad, oficio, arte o ciencia». En *La metafísica de las costumbres* (y también, en menor medida, en *Acerca del dicho común ...*), sin embargo, Kant se enredará en una confusa casuística que, lejos de iluminar, torna oscuros los límites de su concepto de propiedad; resulta ahora que éste no incluye ya a cualquier «habilidad u oficio»: son «señores de sí mismos» el herrero y el carpintero europeos, pero no lo es el herrero hindú que va por las casas con su martillo y su yunque; es *sui iuris* el arrendador, pero no lo es el censatario; lo es el maestro de escuela, pero no lo es el preceptor¹²⁹; lo es el fabricante de pelucas, pero no lo es el peluquero ...¹³⁰.

Tales distinciones son en gran parte arbitrarias, y resulta difícil dar razón de ellas en base a un principio mínimamente coherente. Bobbio sugiere que Kant parece haberse inspirado en la vieja distinción romana entre *locatio operis* y *locatio operarum*: son *sui iuris* aquellos profesionales que ponen a la venta un producto cuya elaboración controlan totalmente y que sigue siendo propiedad suya en tanto no sea vendido (*locatio operis*); no son *sui iuris* aquellos que ponen a la venta, no un producto, sino sus propias energías o habilidades, que serán utilizadas *à leur gré* por sus clientes (*locatio operarum*)¹³¹. El texto en que Kant parece seguir más de cerca esa distinción es cierta nota a pie de página de *Acerca del dicho común ...*:

sibisufficientia: «Vivía muy decentemente y llevaba la vida no ciertamente de la superabundancia, pero sí la de un hombre que tiene suficiente para cubrir sus necesidades y que no necesita de nadie más que de sí mismo [...]» (BOROWSKY, L.E., *op. cit.*, p. 24).

¹²⁷ «La proprietà viene per tal modo a porsi come principio supremo nel sistema giuridico e politico kantiano», SOLARI, G., «Il liberalismo di Kant...», cit., p. 234.

¹²⁸ Sobre las afinidades entre los conceptos de propiedad en Kant y Locke, *vid.* PHILONENKO, A., *Théorie et praxis...*, cit., p. 61.

¹²⁹ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., pp. 314-315 [trad. esp., p. 144].

¹³⁰ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 295, nota al pie [trad. esp., p. 34].

¹³¹ BOBBIO, N., *Diritto e Stato nel pensiero...*, cit., p. 253.

«Aquel que elabore un *opus* puede cederlo a otro mediante venta, como si fuera propiedad suya. Pero la *praestatio operae* no es una venta. El servidor doméstico, el dependiente de comercio, el jornalero, incluso el peluquero, son meros *operarii*, no *artifices* [...], y no son miembros del Estado, por lo que tampoco están cualificados para ser ciudadanos»¹³².

Así pues, es requisito imprescindible para poder ser considerado «independiente» (*sui iuris*) que el individuo...:

«[...] en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga sólo por *venta* de lo que es *suyo*, no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no *esté al servicio* —en el sentido estricto de la palabra— de nadie más que de la comunidad» [cursivas de Kant]¹³³.

La diferencia entre los *operarii* (que no son «señores de sí mismos») y los *artifices* (que sí lo son) estriba, según Kant, en que «estos últimos, en tanto que fabricantes, truecan con otro su propiedad (*opus*); [en tanto que] el primero trueca el uso de sus fuerzas (*operam*), uso que cede a otro»¹³⁴. Ahora bien, Kant parece entender que, al poner sus fuerzas o habilidades a disposición de sus clientes, el *operarius* se implica en una relación servil que resulta incompatible con la condición de ciudadano independiente. Kant es víctima de un prejuicio precapitalista que le lleva a asociar «prestación de servicios» con «trabajo servil». Naturalmente, esta arcaica concepción de las relaciones económicas estaba quedando desfasada ya en vida del propio Kant: como indica Philonenko, de la aplicación estricta del criterio kantiano resultaría que no pueden ser ciudadanos activos los abogados, ni los médicos, ni ningún otro profesional liberal (pues ellos se limitan a «alquilar» sus habilidades y conocimientos, a prestar servicios, y no venden ningún *opus*)¹³⁵.

Aunque probablemente leyó *La riqueza de las naciones* de A. Smith (1776), Kant no comprendía algunos aspectos de la nueva economía de mercado, y a veces parece seguir representándose las relaciones económicas básicamente en términos precapitalistas. Probablemente H. Williams tiene razón cuando afirma que Kant nunca llegó a entender

¹³² *Über den Gemeinspruch* ..., cit., p. 295, nota al pie [trad. esp., p. 34].

¹³³ *Über den Gemeinspruch* ..., cit., p. 295 [trad. esp., p. 34].

¹³⁴ *Über den Gemeinspruch* ..., cit., p. 295, nota al pie [trad. esp., p. 34].

¹³⁵ «[...] en l'admettant, ce n'est pas seulement le domestique [...] qu'on jugera indigne de la citoyenneté, —ce sera aussi le medecin, le professeur; pratiquement l'exercice d'une profession libérale sera un obstacle à l'obtention de la dignité de citoyen», PHILONENKO, A., *Théorie et praxis* ..., cit., p. 62.



adecuadamente el concepto de «empleado» o «trabajador asalariado»¹³⁶. R. Saage indica que en la Prusia de la época la mayoría de los trabajadores asalariados desempeñaban, en efecto, funciones de tipo doméstico-servil (palafreneros, pajes, etc.), y ello explicaría la confusión de ambas categorías en la mente de Kant¹³⁷. Pero Kant no supo presentir la aparición de un incipiente proletariado industrial, revestido de características económico-sociales muy diferentes a las del viejo estamento servil. En este sentido, tanto Luf¹³⁸ como Kersting¹³⁹ observan que el imaginario social que maneja Kant (al menos, cuando teoriza la distinción entre ciudadanos activos y pasivos) está todavía vinculado al mundo doméstico y preindustrial de la tradición grecorromana y medieval, la pequeña comunidad agraria-familiar: los «pasivos» de Kant no son otros que las personas tradicionalmente sujetas a la autoridad del *pater familias* (hijos, mujer, sirvientes ...). G. Bien habla de una subrepticia influencia aristotélica, y observa que la interpretación kantiana sobre el *status* cívico del peluquero prusiano de finales del XVIII no difiere sustancialmente de la que hubiera podido ofrecer Aristóteles sobre el barbero ateniense del siglo IV a. C.¹⁴⁰.

¹³⁶ «He [KANT] sees all those in economically subordinate positions as servants, demonstrating that he does not properly understand the category of employee», WILLIAMS, H., *Kant's s...*, cit., p. 148.

¹³⁷ Cfr. SAAGE, R., *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Nomos, Baden-Baden, 1994, p. 92.

¹³⁸ «[...] Kant sich hier offensichtlich [...] am Bild der Hausgemeinschaft orientiert. Hierin liegt eine Entsprechung zum klassischen Oikos-Modell vor. [...] Unselbständig ist dann vornehmlich, wer innerhalb einer Hausgemeinschaft in Dienst steht, wobei das Haus eben nicht nur eine ökonomische, sondern eine soziale Einheit darstellt», LUF, G., *Freiheit und Gleichheit*, cit., p. 161.

¹³⁹ «Die Beispiele für Unselbständigkeit hat Kant in der Regel dem Bereich der *societas domestica* entnommen. Alle diejenigen, die [...] der Substanz des Hauses als einer sozio-ökonomischen Einheit inhärieren, die Frau, die [...] Kinder, die Dienstboten, [...] die zu bestimmten Arbeitsgedungenen Tagelöhner und Handwerker [...], alle diese sind es auch, denen die öffentlich-rechtliche Stellung des Staatsbürgers nicht zukommt, die politisch rechtlos sind. [...] Werden die Unselbständigen als die der Herrschaft des *pater familias* Unterworfenen bestimmt [...]», KERSTING, W., *Wohlgordnete Freiheit*, cit., pp. 386-387.

¹⁴⁰ «Man hat von dem Friseur, dem Kant als blosser operarius die bürgerliche Sibusuffizienz abspricht, einmal gesagt, dass er sich am Ende des 18. Jahrhunderts in der gleichen sozialen und rechtlichen Situation befunden habe wie der Barbier des Aristoteles, dessen Position dieser im 4. vorchristlichen Jahrhundert in derselben Weise beschrieben haben dürfte», BIEN, G., «Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation der alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie», en BATSCHA, Z. (ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 78.

Además de confusa y desfasada respecto a la realidad económica emergente, la noción de *sibisufficiencia* (como requisito para la ciudadanía «activa») resulta, como han hecho notar diversos comentaristas ¹⁴¹, inconsecuente respecto a la vocación apriorística que informa la teoría kantiana del Derecho. La filosofía práctica de Kant, en efecto, pretende ser una verdadera «metafísica de las costumbres», entendiendo por metafísica «un sistema de conocimientos *a priori* por puros conceptos» ¹⁴² (y «puro» equivale, en este contexto, a «independiente de la experiencia»). Sin embargo, al hacer depender el acceso a la ciudadanía activa de factores empírico-contingentes tales como el sexo o la autosuficiencia económica, Kant estaría incurriendo en una flagrante contradicción respecto a sus propios principios teóricos. Y esa inopinada irrupción de lo empírico en una teoría de vocación apriorística resulta tanto más lamentable cuanto que, como indica A. Gutmann, se traduce, a efectos prácticos, en una notable restricción del alcance del principio de igualdad ¹⁴³. La igualdad ante la ley, que empezó siendo proclamada por Kant en términos universales y generosos, recibe un decepcionante recorte por la vía indirecta de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos.

¹⁴¹ Luf, por ejemplo, estima que, al exigir la «independencia» como requisito inexcusable para la ciudadanía activa, Kant está haciendo depender un valor jurídico tan importante como la igualdad de factores puramente empíricos, y, en esa medida, está traicionando los presupuestos apriorístico-transcendentales de su filosofía práctica: «Die Gleichheit aller wird damit durch ein von empirischen Faktoren abhängiges Prinzip eingeschränkt, und daran manifestiert sich ein sehr deutlicher Widerspruch zu den transzendentalen Grundlagen [der kantischen Rechtslehre]», LUF, G., *Freiheit und Gleichheit*, cit., p. 155; en un sentido similar se expresa Kersting: «Mit der ökonomisch interpretierten sibisufficiencia wird im Widerspruch zur erklärten Absicht einer kritischen, sich von allen empirischen Bestimmungen befreienden Grundlegung des Rechts ein kontingentes Faktum in den Rang eines apriorischen Begründungsprinzip erhoben. Dadurch unterwirft sich die Idee des Rechts empirischen Bestimmungen [...]», KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 385. J. L. Colomer Martín-Calero ha expuesto también con claridad dicha contradicción: «No es la dificultad del criterio empírico de delimitación lo que aquí me importa destacar, sino su mismo carácter fáctico [...], que, contra todos los supuestos de su sistema de la razón práctica, se convierte en condición de un derecho», COLOMER, J. L., «Immanuel Kant», cit., pp. 282-283.

¹⁴² «Wenn daher ein System der Erkenntniss *a priori* aus blossen Begriffen Metaphysik heisst, so wird eine praktische Philosophie [...] eine Metaphysik der Sitten voraussetzen und bedürfen [...]», *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 216 [trad. esp., p. 21].

¹⁴³ Gutmann sostiene que, al introducir «impurezas» fenoménicas (requisito de la *sibisufficiencia*) en su doctrina de la igualdad ante la ley, Kant frustra el generoso potencial igualitario y emancipatorio implícito en su teoría jurídica: «Kant's case for partial citizenship entails an admission that there exist phenomenal prerequisites for civil equality. Thus his arguments concerning property and citizenship fail to live up to the egalitarian potential of his theory's basic equality postulate», GUTMANN, A., *Liberal Equality*, cit., p. 40.

Autores como R. Saage¹⁴⁴, J. Habermas¹⁴⁵, G. Lumia¹⁴⁶ o J. B. Müller¹⁴⁷ han interpretado esa decisiva «rebaja» del principio de igualdad como una señal evidente de la alineación de Kant con los intereses y la concepción del mundo de la burguesía industrial-comercial emergente; Kant, desde esta perspectiva, aparecería como un paladín ideológico del capitalismo y del Estado «burgués». Sin embargo, hemos visto que la concepción del individuo *sibisufficiens* que está en la base de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos parece corresponder más bien a un mundo precapitalista: el prototipo del ciudadano activo-independiente, según hemos observado, parece identificarse más con el *pater familias* preindustrial que con el empresario de la nueva era industrial-capitalista.

De ahí que, por ejemplo, Kersting se niegue a interpretar la introducción de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos como una operación conscientemente dirigida a favorecer los intereses de una burguesía temerosa del posible protagonismo político del nuevo proletariado industrial (a saber, privando a los trabajadores asalariados del derecho de voto, Kant estaría diseñando un sistema político que favorecería la perpetuación de la dominación burguesa y que mantendría a los obreros en la «minoría de edad» política). Interpretar la distinción kantiana en términos de lucha de clases, sostiene Kersting, equivale a arrastrar anacrónicamente a Kant a polémicas que, en la Prusia de su tiempo, todavía no figuraban

¹⁴⁴ Según Saage, Kant identificaría sin más los conceptos de «ciudadano» y «burgués»: «Nur wer sich aktiv an der Warenzirkulation beteiligt, ist Bourgeois und kann gleichzeitig Citoyen, d.h. Mitgesetzgeber sein», Saage, R., *Eigentum, Staat ...*, cit., p. 87.

¹⁴⁵ «Zum politisch rasonierenden Publikum sind nur Privateigentümer zugelassen, denn deren Autonomie wurzelt in der Sphäre des Warenverkehrs und geht darum mit dem Interesse an ihrer Erhaltung als einer privaten Sphäre zusammen», HABERMAS, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt del M., 1990, p. 124.

¹⁴⁶ Según Lumia, Kant defiende el interés de la burguesía tanto «hacia arriba» (ataque a los privilegios nobiliarios) como «hacia abajo» (denegación del sufragio a los trabajadores asalariados): «Il concetto meramente giuridico di eguaglianza e la grave limitazione del suffraggio [...] fanno di Kant un interprete qualificato della borghesia. Gli interessi della nuova classe sociale vengono difesi sia verso l'alto, nei confronti della vecchia nobiltà [...], sia verso il basso, nei confronti del quarto stato [...] Kant esclude il proletariato dalla partecipazione al governo della cosa pubblica, affidando praticamente alla borghesia, ai *beati possidentes*, il monopolio del potere», LUMIA, G., *La dottrina kantiana...*, cit., p. 104.

¹⁴⁷ Müller describe el sistema político propuesto por Kant como «una democracia elitista-capitalista [*eine marktwirtschaftliche Elitedemokratie*]», y considera al de Königsberg como el inspirador del sector más «derechista» y antiigualitario del liberalismo alemán: «[...] in seiner Staatslehre alle antiegalitären Motive versammelt sind, die das, was in unserer Zeit als besitzbürgerlicher Liberalismus firmierte, immer noch bestimmen», MÜLLER, J. B., *Liberalismus und Demokratie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1978, p. 45.

en el orden del día¹⁴⁸: el enfrentamiento burguesía-proletariado es, en todo caso, un fenómeno del siglo XIX, y no del XVIII; por otra parte, ya hemos indicado que Kant ni siquiera parece haber sido consciente de la emergencia del proletariado industrial como clase social dotada de una identidad diferenciada.

En esta misma línea, una serie de autores tienden a explicar la distinción entre ciudadanos activos y pasivos como una concesión realista a los condicionamientos y la mentalidad de la época (y no ya como la expresión de un inconfesable compromiso clasista)¹⁴⁹. Así, K. Börries comprende que Kant excluya del juego político a unas clases populares que, en aquel tiempo, eran vistas como una especie de «subsuelo» social inmóvil, inmaduro e incapaz de pensar por sí mismo¹⁵⁰. También J. Ebbinghaus señala que, en las circunstancias sociales del momento, no podía esperarse que los «pasivos» desarrollasen opiniones políticas propias: si se les hubiera concedido el sufragio, su uso del mismo habría seguido indefectiblemente las directrices marcadas por las personas *sibisuficientes* de las cuales ellos dependían¹⁵¹ (un poco al estilo de la España de la Restauración, en la que el voto rural a menudo se amoldaba completamente a las instrucciones emanadas de los respectivos «caciques»). P. Von Oertzen, por su parte, elogia el sentido de la realidad de que hace gala Kant en este asunto: el de Königsberg no cede a la tentación de imponer a toda costa unos principios ético-políticos abstractos, sin tomar en consideración las limitaciones que para su aplicabilidad se derivan de las específicas circunstancias sociales en que habrán de funcionar, sino que acepta «historizar» y modular el contenido

¹⁴⁸ «Es ist unhistorisch gedacht, in dem Selbständigkeitstheorem Kants [...] den Versuch des Wirtschaftsbürgertums zu erblicken, mittels politischer Entmündigung der Lohnarbeiterschaft [...] seine Macht zu befestigen [...] Kant als "elitären Rechtsliberalen" zu apostrophieren, heisst ihn in Klassenauseinandersetzungen einzubeziehen, die im Preussen Kants noch nicht auf der Tagesordnung standen. In der politischen Privilegierung der Selbständigen manifestiert sich kein Klassenstandpunkt im marxistischen Sinne», KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., pp. 391-392.

¹⁴⁹ Así, BOBBIO: «Questa dottrina di Kant intorno alla limitazione dei diritti politici non faceva che rispecchiare [...] le idee del tempo. E non c'è da trarne motivo di scandalo [...]», BOBBIO, N., *Diritto e Stato* ..., cit., p. 255.

¹⁵⁰ «Das [die Unterscheidung der aktiven und passiven Staatsbürger] erklärt sich aus den Verhältnissen der Zeit. Denn der soziale Untergrund der Gesellschaft war in wirtschaftlicher und geistiger Hinsicht noch viel zu starf und unbeweglich, um in den grossen Reformprogrammen irgendeine Rolle zu spielen», BÖRRIES, K., *Kant als Politiker. Zur Staats- und Gesellschaftslehre des Kritizismus*, Scientia Verlag, Aalen, 1973 (1.ª ed., 1928), p. 177.

¹⁵¹ Cfr. EBBINGHAUS, J., «Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 1964, p. 50.

de esos principios en función de los condicionamientos del contexto (un contexto caracterizado, según Von Oertzen, por la incapacidad de la clase trabajadora para asumir, no sólo el sufragio, sino, más genéricamente, cualesquiera deberes cívicos)¹⁵². Por lo demás, es preciso recordar que tanto las constituciones emanadas de la Revolución Francesa (con la sola excepción de la de 1793, que no llegó a entrar en vigor) como la mayoría de las constituciones decimonónicas excluyeron del sufragio tanto a las mujeres como a los trabajadores asalariados¹⁵³: resultaría injusto enjuiciar a Kant como un pensador «reaccionario» por defender unos principios políticos que eran aceptados por casi todo el mundo en su época (y siguieron siéndolo durante varias décadas después de su muerte).

En mi opinión, junto a los aspectos evocados por los autores citados *supra*, existe un factor que relativiza en alguna medida el impacto anti-igualitario de la distinción entre ciudadanos activos y pasivos. Se trata del hecho de que Kant acepte algún grado de permeabilidad entre esas dos categorías. La permeabilidad, ciertamente, no es total: las mujeres parecen destinadas a permanecer definitivamente en el grupo de los ciudadanos pasivos. Pero los varones económicamente dependientes no están condenados a seguir siéndolo indefinidamente: pueden aspirar a alcanzar la *sibisufficiencia* y, con ella, la ciudadanía activa. Así se desprende de este importante pasaje de *La metafísica de las costumbres*:

«[...] sea cual fuere el tipo de leyes positivas que ellos [los legisladores] votan, no han de ser contrarias a las leyes naturales de la libertad y de la igualdad

¹⁵² «[...] sein Prinzip der "Selbständigkeit" [...] kann nicht einfach als unsinnig betrachtet werden; im Gegenteil, es ist sinnvoll und wohlbegründet [...]. [Seine Grundlage] liegt in der Anwendung der allgemeinen theoretischen Prinzipien auf die jeweilige wirtschaftliche, politische und kulturelle Situation. Unter den Verhältnissen zu Kants Lebenszeiten konnte man möglicherweise tatsächlich der begründeten Ansicht sein, dass unwissende und persönlich abhängige Knechte, Mägde, Diener oder Lohnarbeiter ihre staatsbürgerlichen Pflichten nicht würden wahrnehmen können», VON OERTZEN, P., «Kants "Über den Gemeinspruch" und das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Politik», en BATSCHA, Z.(ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, cit., p. 407.

¹⁵³ La constitución francesa de 1791 sólo atribuía derechos políticos (entre ellos, el sufragio) a los varones mayores de 25 años que pagasen impuestos directos a título personal; los trabajadores asalariados eran expresamente excluidos del derecho de voto (según Neré, este criterio se traducía en un cómputo de 4.300.000 ciudadanos activos y 3.000.000 de ciudadanos pasivos, sin incluir en este cálculo a las mujeres). La constitución de 1793 (que no llegó a entrar en vigor) extendía el sufragio a todos los varones adultos. La constitución «termidoriana» de 1795 abandonaba al legislador ordinario la determinación de los límites del sufragio, si bien precisando que el derecho de voto debería depender de la cuantía de la contribución fiscal. *Vid.* al respecto: KRIELE, M., *Einführung ...*, cit., pp. 330-331; NERÉ, J., *Historia ...*, cit., p. 13. Sobre el sufragio censitario en la Prusia del siglo XIX, *vid.* VV. AA., *Deutsche Geschichte*, cit., p. 184 y KRIELE, M., *op. cit.*, p. 331.

—correspondiente a ella— de todos en el pueblo de poder abrirse paso desde ese estado pasivo al activo»¹⁵⁴.

La posibilidad del ascenso socio-económico (y del consiguiente ingreso en el segmento de los ciudadanos activos) guarda una relación muy estrecha con la liberalización de la economía: en un sistema de mercado, en el que el tráfico de bienes y servicios ha sido liberado de los grilletes gremiales y estamentales característicos del Antiguo Régimen (y ya vimos que Kant hace una importante contribución teórica a ese proceso al reivindicar la desvinculación de las «manos muertas» nobiliarias y eclesiásticas), todos podrían, en principio, acceder a la «propiedad» (en el específico sentido que ya conocemos), y, con ella, a la *sibisufficiencia* y la ciudadanía plena¹⁵⁵. Se nos hace así patente una vez más la ambivalencia del pensamiento político kantiano: si su concepción del trabajo asalariado como «trabajo servil» resultaba a todas luces arcaizante, su concepción *dinámica* de la estratificación socio-económica se nos revela, en cambio, como un rasgo progresista y moderno. Todos los varones adultos resultan ser ciudadanos activos potenciales, pues todos pueden acariciar la esperanza de ascender en la escala socio-económica, de elevarse hasta la *sibisufficiencia*. Frente al fatalismo estamental (los individuos abocados desde la cuna a cierto «alveolo» social y jurídico), Kant propone unas fronteras interclasistas móviles y permeables que apuntan inequívocamente en la dirección de la economía libre y de la sociedad abierta.

¹⁵⁴ *Die Metaphysik der Sitten*, cit., p. 315 [trad. esp., p. 145].

¹⁵⁵ Kersting señala lúcidamente que, al vincular Kant la ciudadanía activa con la posesión de «propiedades», y al estar el acceso a la propiedad abierto en principio a todos (en virtud de la libertad comercial y del principio de igualdad ante la ley), la distinción entre ciudadanos activos y pasivos pierde el carácter «fatal» e inmodificable que poseía en el antiguo sistema estamental: «Die Verknüpfung der Selbständigkeit mit dem Privateigentum einerseits und der durch das Prinzip der Rechtsgleichheit freigesetzte Eigentumsverkehr andererseits verwandeln das Bürgerprivileg in ein allgemein erwerbliches Recht: jeder kann sich Selbständigkeit verschaffen. Mit der steigenden Mobilität der von allen Erwerbsschranken befreiten bürgerlichen Wirtschaftsgesellschaft wird das Verhältnis von Selbständigkeit und Unselbständigkeit selbst fließend», *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., pp. 387-388; también Luf indica que, para Kant, una vez abolidas las barreras estamentales, el acceso a la propiedad (y *eo ipso* a la ciudadanía plena) queda abierto a todos: «[...] wenn ständige Barrieren beseitigt werden, gleicher Zugang zum Eigentum geboten, die Grunduntertänigkeit aufgehoben und so eine Ordnung geschaffen wird, die auf leistungsbedingten sozialen Differenzierungen beruht. [...] Der aktive Status dürfe [nach Kant] nicht bestimmten Gruppen vorbehalten, sondern müsse prinzipiell für alle erreichbar sein», *Freiheit und Gleichheit*, cit., pp. 148 y 152.

5. DESIGUALDAD ECONÓMICA Y MOVILIDAD SOCIAL

Indicábamos en el primer epígrafe que la idea de «igual libertad para todos» hubiera podido admitir una lectura en clave *sozialstaatlich* (a saber, podría comprometer a los órganos estatales en la promoción de la igualdad socio-económica, si se entiende que la «libertad real» está decisivamente condicionada por las condiciones materiales de vida). Hemos visto, sin embargo, que Kant no desarrolla esa posible interpretación de su principio de «igual libertad»: la única expresión del principio de igualdad que toma en consideración es la igualdad ante la ley («igualdad formal» en la terminología marxistizante), y esto con las limitaciones ya conocidas (vinculadas a la distinción entre ciudadanos activos y pasivos). Kant rechaza explícitamente, en cambio, que el principio de igualdad pueda ser interpretado en el sentido al que la doctrina alemana se suele referir con la expresión «igualdad a través de la ley» [*Gleichheit durch das Gesetz*]¹⁵⁶ (esto es, el Derecho entendido como instrumento de redistribución e igualación socio-económicas). Creo que el texto donde ello se aprecia con mayor claridad es el siguiente pasaje de *Acerca del dicho común* ...:

«Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones [*besteht aber ganz wohl mit der grössten Ungleichheit der Menge und den Graden ihres Besitzthums nach*], ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc. Mas según el *Derecho* [...] todos, en cuanto súbditos, son iguales entre sí, porque ninguno puede coaccionar a otro sino por medio de la ley pública» [cursivas de Kant]¹⁵⁷.

Este pasaje es muy enjundioso desde el punto de vista de la teoría de la igualdad; en una enumeración trepidante, Kant se refiere sucesivamente

¹⁵⁶ Sobre la contraposición entre «igualdad ante la ley» [*Gleichheit vor dem Gesetz*] e «igualdad a través de la ley» [*Gleichheit durch das Gesetz*], cfr. PERELS, J., «Der Gleichheitssatz zwischen Hierarchie und Demokratie», en PERELS, J. (ed.), *Grundrechte als Fundament der Demokratie*, Francfort del M., Suhrkamp, 1979, pp. 71 y ss.

¹⁵⁷ *Über den Gemeinpruch* ..., cit., pp. 291-292 [trad. esp., p. 29].

a la desigualdad económica («de riquezas externas»), a la desigualdad en las dotes naturales («superioridad corporal o espiritual sobre otros»), a la desigualdad «de derechos» ... Sorprende ya que Kant incluya la desigualdad «de derechos» en una lista de desigualdades empíricas (de renta, de dotes congénitas, etc.). Pero es que además Kant reconoce que la desigualdad «en las posesiones» no se traduce sólo en distintos niveles de vida y distinta asequibilidad de las comodidades materiales, sino también en distintos grados de libertad «real»: las diferencias de renta no conllevan sólo que unos vivan mejor y otros peor, sino también «que uno ha de obedecer [...] y el otro mandarle», «que uno sirve [...] mientras el otro paga». Parece admitir aquí Kant que las desigualdades socio-económicas derivan en situaciones de dominación *de facto*; que las relaciones, aparentemente libres, entre el pobre y el rico son relaciones desequilibradas, relaciones de sujeción fáctica, en las que «el bienestar» de uno de ellos, depende de hecho «de la voluntad del otro» ... Casi cabe detectar en este texto un tono «proto-marxista»: la libertad y la igualdad «formales», reconoce Kant, pueden resultar compatibles con situaciones de sujeción material. La diferencia entre Kant y Marx estriba, naturalmente, en que mientras Marx rechaza una sociedad en la que puedan darse tales contradicciones entre la libertad y la igualdad «formales» y la libertad y la igualdad materiales, Kant aprueba sustancialmente ese tipo de sociedad. Ambos constatan que en la sociedad liberal-capitalista la igualdad «formal» viene acompañada por la desigualdad material, pero uno acepta esa situación como algo inevitable, en tanto que el otro encuentra en ello un motivo de denuncia, propugnando la destrucción de ese tipo de sociedad y su sustitución por otro en el que, según parece, serán realizados ambos tipos de igualdad (no entraremos en crueles ilustraciones históricas acerca de la muy peculiar aplicación que tanto la igualdad «formal» como la igualdad material terminarían recibiendo en los regímenes del «socialismo real») ¹⁵⁸.

¹⁵⁸ La crítica de la igualdad ante la ley en cuanto principio vacío e insuficiente (la igualdad ante la ley sería parte de la «emancipación política», un tipo de liberación al que Marx considera engañoso y superficial) es muy rotunda, por ejemplo, en *La cuestión judía*. La igualdad formal, indica Marx, implica que las diferencias fácticas (de renta, de cuna, de nivel cultural...) no deben traducirse en diferentes tratamientos jurídico-políticos; las desigualdades fácticas son así «superadas» o «suprimidas» (*aufgehoben*) a efectos jurídico-políticos: «El Estado suprime a su manera las diferencias de nacimiento, de estamento, de formación, de profesión, cuando declara al nacimiento, el estamento, la formación y la profesión como diferencias *no políticas*, cuando proclama que todos los miembros del pueblo, sin consideración a esas diferencias, son partícipes de la soberanía popular en la misma medida [Der Staat hebt den Unterschied der Geburt, Stand, Bildung, Beschäftigung in seiner

En el texto que comentamos, Kant se acoge a una versión ciertamente minimalista del principio de igualdad jurídica: ésta exige simplemente que los ciudadanos no sean víctimas de discriminaciones arbitrarias por parte de las leyes. Y esa igualdad jurídico-formal (o «igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo») no puede verse afectada por las diversas formas de desigualdad empírica reconocidas por Kant. El principio de igualdad se refiere exclusivamente al contenido que hayan de tener las leyes, y no a la distribución de los bienes materiales ni a ninguno de los demás aspectos de la realidad socio-económica. De ahí que Williams haya podido afirmar, con algún fundamento, que Kant trata a la igualdad jurídica como un principio abstracto que no puede «verse socavado por lo que ocurre en la sociedad civil»¹⁵⁹.

Esta impertérrita resignación kantiana frente a la desigualdad socio-económica no deja de resultar sorprendente, incluso en el contexto de finales del siglo XVIII. En otros pensadores de la época encontramos una actitud más crítica frente a la disparidad de fortunas. No pienso sólo en autores de segunda fila como Mably, Morelly o Babeuf, sino en el propio Rousseau: el ginebrino, en efecto, no cesa de denunciar «la extremada desigualdad en el modo de vivir, el exceso de ociosidad en los unos, el exceso de

Weise auf, wenn er [sie][...]für unpolitische Unterschiede erklärt, wenn er ohne Rücksicht auf diese Unterschiede jedes Glied des Volkes zum gleichermässigen Teilnehmer der Volkssouveranität ausruft [...]» (MARX, K., *Zur Judenfrage*, en MARX, K.-ENGELS, F., *Werke*, Bd. 1, Dietz Verlag, Berlín, 1978, p. 354). El Estado burgués se contenta con declarar políticamente no significativas las desigualdades materiales; en esa medida, las legitima y las permite subsistir: «Lejos de suprimir tales diferencias fácticas, [el Estado] más bien existe sólo en cuanto las da por supuestas [Weit entfernt, diese faktischen Unterschiede aufzuheben, existiert er vielmehr nur unter ihrer Voraussetzung] [...]» (*op. cit.*, p. 354). La «emancipación humana» (la verdadera y definitiva emancipación, que se opone a la «emancipación política» o falsa emancipación) comportará, debemos inferir, la erradicación de tales desigualdades fácticas. Por ejemplo, el Estado burgués se contenta con dispensar un mismo tratamiento jurídico a los fieles de las diversas religiones (libertad de cultos); pero eso, para MARX, es todavía insuficiente. La verdadera emancipación y la verdadera igualdad exigen, no ya que el Estado trate de la misma forma a los fieles de todas las religiones (igualdad «formal», no-discriminación por razones religiosas), sino que las diferencias religiosas «fácticas» entre los ciudadanos sean superadas medianamente... ¡la pura y simple eliminación de la religión!: «La forma más rígida de oposición entre el judío y el cristiano es la oposición religiosa. ¿Cómo se soluciona una oposición? Haciéndola imposible. ¿Cómo se hace imposible una oposición religiosa? Eliminando la religión [Dadurch, dass man die Religion aufhebt]» (*Zur Judenfrage*, cit., p. 348). No basta con la aconfesionalidad del Estado (solución burguesa-formal al «problema» de las diferencias religiosas); es preciso que las religiones sean borradas de la faz de la tierra: «el hombre, aunque declare ateo [aconfesional] al Estado, sigue siendo prisionero de la religión [der Mensch, selbst wenn er den Staat zum Atheisten proklamiert, immer noch religiös befangen bleibt][...]» (*Zur Judenfrage*, cit., p. 353).

¹⁵⁹ «Thus, the *a priori* principle of equality is not undermined by what happens in civil society», WILLIAMS, H., *Kant's Political Philosophy*, cit., p. 140.

trabajo en los otros»¹⁶⁰; en una sociedad justa y racional, las diferencias económicas deberían ser, si no eliminadas, sí al menos atenuadas hasta el punto en que «ningún ciudadano sea suficientemente poderoso para comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para sentirse forzado a venderse» («si intentáis dar la suficiente consistencia a un Estado –añadirá en nota al pie– aproximad todo lo posible los dos extremos; no consintáis gentes opulentas ni mendigos») ¹⁶¹. Y Rousseau, que sabe que la dinámica social espontánea tiende de suyo a la producción de desigualdades fácticas, encomienda al Derecho la misión de contrarrestar esa inclinación natural hacia la desigualdad: «Precisamente porque la fuerza de las cosas tiende siempre a destruir la igualdad, la fuerza de la legislación debe siempre tender a mantenerla [*c'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir*]» ¹⁶². El principio de igualdad ante la ley se ve aquí completado y superado por un principio de «igualdad a través de la ley [*Gleichheit durch das Gesetz*]», en el sentido que comentábamos *supra*.

Nada de esto encontramos en Kant, el cual, si en *Idea para una Historia universal en clave cosmopolita* saluda retóricamente la inquietud igualitaria del ginebrino, es para afirmar a continuación que la desigualdad es el precio ineludible de la civilización:

«[...] la desigualdad entre los hombres [...]; una desigualdad que Rous-seau recrimina con toda justicia, pero que es inseparable de la cultura mientras ésta avance sin plan alguno (lo cual, de otro lado, resulta inevitable durante un largo tiempo) [...]» ¹⁶³.

En realidad, Kant parece haber considerado la desigualdad de rentas, de un lado, como una consecuencia *inevitable* de la libertad económica (y él fue, en lo sustancial, un claro partidario del sistema de mercado ¹⁶⁴, por más

¹⁶⁰ «L'extrême inégalité dans la manière de vivre, l'excès d'oisiveté dans les uns, l'excès de travail dans les autres [...]», ROUSSEAU, J. J., «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», en *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, p. 138.

¹⁶¹ ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, II, 11, en *Oeuvres complètes*, cit., vol. III, pp. 391-392.

¹⁶² ROUSSEAU, J. J., *Du contrat social*, cit., p. 392.

¹⁶³ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte ...*, cit., pp. 117-118, nota al pie [trad. esp., p. 69].

¹⁶⁴ Es fácil espigar pronunciamientos favorables a la libertad económica en la obra kantiana. Por ejemplo, en la propia *Idea para una Historia ...*: «Cuando se impide al ciudadano buscar su bienestar según el modo que mejor le parezca –siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás– se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo», *Idee zu einer allgemeinen ...*, cit., p. 28 [trad. esp., p. 19].

que, según vimos en el epígrafe anterior, se le escaparan algunos aspectos de su funcionamiento) y, de otro, como un fenómeno incluso *deseable*, en la medida en que favorece la emulación, la competición, la maduración de los talentos, el progreso técnico y económico ...¹⁶⁵. La igualdad material pudo quizás darse en el «estado de naturaleza», en la «infancia del hombre», una fase a la que Kant, a diferencia de otros ilustrados, no idealiza en absoluto: «Esa etapa constituyó la época de la más burda ignorancia, un período durante el cual los hombres se alimentaban de los árboles al igual que los simios»¹⁶⁶. Kant asocia ese período de igualitario «comunismo primitivo», no exento de cierta fraternidad mansa y gregaria, con el estancamiento técnico-cultural y el embotamiento de las mejores capacidades humanas: se trataba de «una arcádica vida pastoril caracterizada por la indolencia y los mejores sentimientos», una situación en la que «el hombre no podía perfeccionarse y no merecía mayor respeto que cualquier otra especie animal»¹⁶⁷. Es el modo estacionario de existencia que caracteriza todavía, según Kant, a algunos pueblos primitivos («Éste es el tipo de vida que uno encuentra en Tahití») ¹⁶⁸.

Y será, según Kant, el «antagonismo [*Antagonism*]», la competición interindividual, el revulsivo que arranque a la Humanidad de la edénica molición del estado de naturaleza:

«El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es *el antagonismo* [...] Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres [*die ungesellige Geselligkeit der Menschen*], esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad [*Widerstand*] que amenaza constantemente con disolver esa sociedad [...] esta resistencia [a la socialización] es lo que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza [*seinen Hang zur Faulheit*], impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir. Así se dan los auténticos primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura [...]; de este modo van desarrollándose poco a poco todos los talentos [...]»¹⁶⁹.

¹⁶⁵ Así lo interpreta también WILLIAMS: «[In Kant's view] economic inequalities [...] are a part and parcel of every civil society. They also serve to encourage competition and progress. Moreover, inequalities in the distribution of wealth derive from the ownership of private property [...]. If economic inequality is necessary price we have to pay for the fundamental freedom of owning property, then it is a price worth paying», *Kant's Political ...*, cit., p. 140.

¹⁶⁶ *Antropología práctica (según el manuscrito de C. C. Mrongovius)*, cit., p. 76.

¹⁶⁷ *Antropología práctica ...*, cit., p. 82.

¹⁶⁸ *Antropología ...*, cit., p. 82.

¹⁶⁹ *Idee zu einer allgemeinen ...*, cit., pp. 20-21 [trad. esp., pp. 8-9].

He aquí la célebre paradoja de la «insociable sociabilidad [*ungesellige Geselligkeit*]» de la especie humana: una sociedad perfectamente cohesionada y armónica sería también una sociedad técnica, cultural y económicamente estancada. Es preciso algún grado de tensión o competición interindividual para que la sociedad se perfeccione y avance. Cualidades *prima facie* antisociales como el afán de lucro, la ambición, la vanidad, etc., resultan ser, paradójicamente, los mejores acicates del progreso colectivo:

«Sin aquellas cualidades –verdaderamente poco amables en sí– de la insociabilidad [...] todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores, donde reinarian la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan [...] ¡Demos, pues, gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad [*Unvertragsamkeit*], por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás»¹⁷⁰.

El tono de estos significativos pasajes hace pensar, naturalmente, en A. Smith y su «mano invisible»: la energía y creatividad desplegadas por los individuos en su persecución «egoísta» del provecho personal redundan indirectamente en beneficio de la colectividad (una idea que Kant, por su parte, ilustra por medio de la famosa metáfora de los árboles que, en su competición por la luz solar, se obligan unos a otros a crecer vigorosos y rectilíneos)¹⁷¹. Pero si, como estamos viendo, Kant concibe la vida social básicamente como rivalidad o competencia interindividual, ello implica que en ningún caso podrá aprobar ideales como la *Gleichheit durch das Gesetz*, la «igualdad de resultados» o «igualdad en el punto de llegada». Los individuos competirán entre sí por la riqueza, y en esa disputa (sometida a las reglas del mercado) unos resultarán mejor parados que otros: habrá ganadores y perdedores. Kant parece considerar en todo caso legítimos e intangibles los resultados del «juego» cataláctico (incluso si comportan

¹⁷⁰ *Idee zu einer allgemeinen ...*, cit., p. 21 [trad. esp., pp. 8-9].

¹⁷¹ «[...] esas inclinaciones [egoístas, asociales] producirán el mejor resultado: tal y como los árboles logran en medio del bosque un bello y recto crecimiento precisamente porque cada uno intenta privarle al otro del aire y del sol, obligándose mutuamente a buscar ambas cosas por encima de sí, en lugar de crecer atrofiados, torcidos y encorvados como aquellos que extienden caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; [...]», *Idee ...*, cit., p. 22 [trad. esp., p. 11].

notables desigualdades)¹⁷². El único tipo de igualdad que cabe exigir en una sociedad de esas características es cierta «igualdad en la línea de salida»¹⁷³: que la competición esté en principio abierta a todos, y que los resultados finales del juego dependan fundamentalmente del talento y el esfuerzo de cada cual, y no del aprovechamiento de privilegios hereditarios no merecidos:

«[...] nadie puede legar a sus descendientes el privilegio de la posición que tiene dentro de la comunidad; por tanto, tampoco puede impedir coactivamente [...] que los otros alcancen por sus propios méritos los niveles superiores de la jerarquía [...]. Puede transmitir por herencia todo lo demás que es cosa (lo que no concierne a la personalidad), lo que como propietario puede él adquirir y enajenar, produciendo así en la serie de sus descendientes una considerable desigualdad de situación económica entre los miembros de la comunidad [...]; pero no puede impedir que éstos, si su talento, su aplicación y su suerte lo hacen posible [*wenn ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück es ihnen möglich macht*], estén facultados para elevarse hasta iguales posiciones»¹⁷⁴.

Como vemos, para Kant reviste una importancia central la idea de «movilidad social ascendente»¹⁷⁵: las grandes diferencias de renta están justificadas, siempre que los desfavorecidos dispongan de la posibilidad (al

¹⁷² La filosofía política kantiana parece refractaria al concepto de «Estado social» y a sus características funciones asistencial-redistributivas, como reconoce W. Kersting: «[...] keinesfalls ist die Rechtsqualität des von Kant entworfenen status civilis [...] von Fragen der Eigentumsverteilung abhängig; als Gleichheitsprinzip verlangt daher auch nicht die Beförderung sozialer und ökonomischer Gerechtigkeit als Gesetzgebungsziel. Kants Rechtsstaatsbegriff entbehrt der sozialen, der sozialstaatlichen Komponente», KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., p. 376. En la introducción a la edición de 1993, sin embargo, Kersting exhibe una posición bien diferente sobre la cuestión (vid. nota 43 de este trabajo).

¹⁷³ Bobbio considera que esta idea de la «igualdad en los puntos de partida» es característica de la concepción liberal-competitiva de la sociedad. Sostiene que no es una doctrina realmente igualitaria (para él sólo son verdaderamente igualitarias las doctrinas que prometen algún tipo de «igualdad en el punto de llegada» o «igualdad en los resultados»): «[...] l'affermazione dell'eguaglianza dei punti di partenza è la premessa necessaria di una dottrina, come quella liberale, che considera la vita sociale come una grande gara in cui vince chi combatte meglio (il più capace): in una dottrina siffatta l'unica eguaglianza ammessa è quella che si risolve nel mettere tutti i concorrenti nella condizione di iniziare la corsa dalla stessa linea di partenza. Nella dottrina egualitaria accade proprio il contrario: ciò che conta è l'eguaglianza dei punti di arrivo», BOBBIO, N., «Eguaglianza ed egualitarismo», cit., p. 325.

¹⁷⁴ *Über den Gemeinspruch ...*, cit., p. 293 [trad. esp., p. 31].

¹⁷⁵ Williams llama la atención certeramente sobre este particular: «Obstacles to what modern sociologists would call "upward social mobility" are, he [KANT] suggests, not only harmful to the individual but to the society as a whole. The chance of being able to improve our status awakens the competitive spirit within us and within others, contributing to the progress of the society [...].», WILLIAMS, H., *op. cit.*, p. 143.

menos, la posibilidad legal) de intentar ascender hasta una posición socio-económica más elevada, haciendo uso de «su talento, su aplicación y su suerte [*ihr Talent, ihr Fleiss und ihr Glück*]». Nadie está, en principio, condenado a la pobreza, y la cúspide de la pirámide socio-económica es, teóricamente, accesible para todos. Lo importante es que nadie sea excluido de la competición; de ahí que Kant atribuya tanta relevancia al desmantelamiento de las barreras estamentales que antes impedían a una gran parte de la población el acceso a ciertas ocupaciones, cargos o posiciones sociales. Si todos son admitidos a participar en el juego, los resultados que éste pueda producir quedarán automáticamente justificados: como señala Philonenko, en Kant la «igualdad en la posibilidad» (la posibilidad de participar en la competición socio-económica) se convierte en clave legitimatoria de la «desigualdad en los hechos» (esto es, los desiguales resultados distributivos generados por esa competición)¹⁷⁶.

Subyace a la teoría social de Kant (como han indicado Williams¹⁷⁷ o Colomer¹⁷⁸) una concepción *meritocrática* de la justicia distributiva. Bobbio enumera cuatro criterios distributivos clásicos, correlativos a otros tantos modelos socio-económicos: «a cada uno según su rango» (el criterio aplicado, según Bobbio, en el modelo social feudal), «a cada uno según su trabajo» (modelo «socialista»), «a cada uno según su necesidad» (modelo «comunista»), «a cada uno según su mérito», y está convencido de que Kant profesó el último de ellos (característico, según Bobbio, de la concepción «liberal-burguesa» de la sociedad)¹⁷⁹. La sociedad ideal kantiana sería una en la que los bienes materiales fuesen asignados con arreglo a los «merecimientos» de cada individuo. Eso sí, la asignación justa de los bienes no es enco-

¹⁷⁶ «[D'après Kant] l'Etat doit assurer la libre concurrence des individus en garantissant le libre usage des dons naturels; l'égalité, ce n'est donc que la possibilité offerte à tout individu de faire un bon usage de "son talent, de son application et de sa chance". [...] le principe de l'égalité, comme égalité dans la possibilité, trouve son sens dans les inégalités effectives et réelles. La conséquence logique de l'égalité suivant la possibilité, c'est donc l'inégalité dans sa réalité», PHILONENKO, A., *Théorie et praxis* ..., cit., pp. 49-50.

¹⁷⁷ «In his role as liberal champion of the rising middle class, Kant envisages civil society (*bürgerliche Gesellschaft*) being open to all the talents – in short, as a meritocracy», WILLIAMS, H., *Kant's* ..., cit., p. 143.

¹⁷⁸ «[...] [según KANT] la posición de cada uno en la sociedad desigual debe ser, según los cánones más clásicos del liberalismo burgués, aquella "a la que puedan llevarle su talento, su aplicación y su suerte"», COLOMER, J. L., «Immanuel Kant», cit., p. 277.

¹⁷⁹ «[...] Kant, criticando il criterio del rango e accogliendo quello del merito, anche in questo punto è interprete schietto della concezione liberale-borghese della società [...].», BOBBIO, N., *Diritto e Stato* ..., cit., p. 253.

mendada a una autoridad que controle la totalidad del proceso productivo y distributivo (una situación impensable en una economía libre), sino al mecanismo impersonal del mercado, al cual se supone capaz de retribuir *grosso modo* a cada uno según su mérito. Si permitimos que la economía de mercado funcione libremente, parece pensar Kant, si la despojamos de los irracionales grilletes y barreras feudales, los individuos terminarán alcanzando los niveles de renta que objetivamente merecen.

Naturalmente, sería posible plantear numerosas objeciones a esta concepción de la justicia distributiva. Por ejemplo, de los tres criterios de «mérito» que parece manejar Kant (el talento, la aplicación y la suerte), dos de ellos (el talento y la suerte) son independientes de la voluntad del sujeto y, en esa medida, no parece que puedan ser interpretados como «merecimientos». Nadie ha merecido nacer con unas dotes innatas («talento») mejores o peores, ni, por supuesto, nadie merece su buen o mal fario. La distribución de capacidades naturales, como señalará en nuestro tiempo Rawls, es el resultado de una caprichosa lotería genética: «desde una perspectiva moral —indica Rawls— esa distribución es arbitraria»¹⁸⁰. Por tanto, si repartimos la riqueza con arreglo al talento innato de cada cual, estamos haciendo depender la distribución de un factor moralmente arbitrario: estamos permitiendo que la «lotería genética» (el azar) tenga la última palabra en materia de justicia distributiva.

CONCLUSIONES

La concepción liberal de la vida social como una «carrera abierta a los talentos» sólo puede resultar plausible en la medida en que se garantice una efectiva igualdad de oportunidades («igualdad en el punto de partida») a los competidores. Ahora bien, Kant se contenta con una versión muy tímida de la igualdad de oportunidades¹⁸¹: parece entender que la «igualdad en el

¹⁸⁰ «[...] [en un sistema de *carrière ouverte aux talents*] las porciones distribuidas se deciden conforme al resultado de una lotería natural; y desde una perspectiva moral, este resultado es arbitrario. No hay mejor razón para permitir que la distribución de los ingresos y de la riqueza sea resuelta en función de las capacidades naturales, que para permitir que lo sea en virtud de las contingencias sociales e históricas», RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, trad. de M.^a D. González, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, pp. 95-96.

¹⁸¹ Así lo entiende también A. Gutmann: «Kant, however, does not explore ways of equalizing opportunity», GUTMANN, A., *Liberal Equality*, cit., p. 39.



punto de partida» queda asegurada si son abolidas las restricciones jurídicas que, en la sociedad estamental, vedaban a ciertas personas el acceso a ciertas actividades o cargos. Las contribuciones kantianas a la igualdad de oportunidades son, como indica Kersting, la «descorporativización [*Dekorporierung*]» o desestamentalización de la sociedad y la igualdad ante la ley¹⁸²: la reivindicación de una total «movilidad» económica y social, de una situación en la que tanto los bienes (libertad económica, abolición de «manos muertas») como los individuos (posibilidad de ascender o descender en la escala socio-económica, con arreglo al «talento, aplicación y suerte» de cada cual) hayan pasado a ser «móviles». En este sentido, la sociedad ideal kantiana encajaría posiblemente en el modelo que Rawls ha llamado «sistema de libertad natural», a saber, aquel sistema social en el que «los empleos son asequibles para quienes tengan la capacidad y el deseo de obtenerlos» (y la expresión «ser asequibles» debe ser entendida en un sentido exclusivamente jurídico: se trata de que nadie esté *legalmente* excluido –por su extracción social, su ascendencia, su raza, etc.– del posible acceso a ningún cargo, profesión o posición socio-económica)¹⁸³. Hoy sabemos que la abolición de las discriminaciones legales significa, sin duda, un importante paso adelante en la igualdad de oportunidades, pero no lo es todo: aunque nadie sea excluido legalmente de la «carrera» de la vida, la competición seguirá estando quizás desvirtuada por una serie de contingencias socio-económicas y genéticas. Por ejemplo: los individuos procedentes de familias acomodadas habrán dispuesto de mejores oportunidades educativas y tomarán la salida «con ventaja»; y algo similar ocurrirá con aquellos que han sido (arbitrariamente) favorecidos por la naturaleza con un coeficiente intelectual excepcional. De ahí

¹⁸² Como comenta Kersting, en Kant el concepto «igualdad de oportunidades» tiene un alcance exclusivamente jurídico (igualdad ante la ley), y no parece proyectable al plano educativo o socio-económico: «Das [kantische] Gleichheitsprinzip weist eine sich durch ein hierarchisch abgestuftes System partikular-ständischer Rechtskreise petrifizierende Gesellschaft ab und verlangt, dass die gesellschaftlichen Positionen nicht durch ererbte Privilegien zugeteilt werden, sondern durch Talent, Fleiss und Glück. [...] [Solchen Forderungen] genügt ein System allgemeiner Gesetze. [...] Eine Ausdehnung des Gleichheitsgebots auf die staatliche Gewährleistung von Ausgangsgleichheit und Chancengleichheit, [...] die mehr verlangte als eine Rationalisierung des Rechts und eine Dekorporierung der Gesellschaft, wird man [...] [in der Philosophie Kants nicht finden können]», KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*, cit., pp. 373, 375 y 379.

¹⁸³ «En el sistema de libertad natural [...] [se] requiere una igualdad formal de oportunidades de modo que todos tengan al menos los mismos derechos legales de acceso a las posiciones sociales ventajosas. Pero dado que no se hace ningún esfuerzo para preservar una igualdad o una semejanza de las condiciones sociales [...] la distribución [...] del activo [...] está fuertemente influida por contingencias naturales y sociales», RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, cit., p. 94.

que Rawls analice otros dos posibles modelos socio-económicos¹⁸⁴: el «sistema de igualdad liberal» (en el que se intenta limitar la incidencia en la distribución de los bienes de las contingencias socio-económicas: por ejemplo, ofreciendo oportunidades formativas a todos, con independencia de su origen social)¹⁸⁵ y el «sistema de igualdad democrática» (en el que se intenta contrarrestar la incidencia en la distribución de los bienes de las contingencias genético-biológicas: por ejemplo, redistribuyendo por vía fiscal una parte del *plus* de riquezas que los mejor dotados presumiblemente alcanzarán, prevaleciendo de su ventaja natural)¹⁸⁶. Este último sería el propugnado por Rawls¹⁸⁷.

Pero, lógicamente, no se trata de comparar a Kant con Rawls y declarar a éste vencedor (esto es, decretar que la concepción de Rawls se adecúa mejor a nuestra percepción actual de la justicia). No puede sorprender que la concepción de Rawls nos resulte más plausible: la «competición» filosófica entre ambos es también una competición desvirtuada, porque Rawls toma la salida con 200 años de ventaja ... Kant debe ser juzgado sobre el trasfondo de las inquietudes y la mentalidad dominantes en su época, y, en ese contexto, se nos aparece como un pensador de inspiración fundamentalmente liberal que hace una valiosa aportación teórica a la lucha por la igualdad jurídica (y esto a pesar de la nota disonante introducida por la distinción entre ciudadanos activos y pasivos). Kant es un destacado representante del gran movimiento liberal que, a lo largo del período 1750-1850, consiguió dismantelar la sociedad estamental, basada en los privilegios de casta, reemplazándola por una sociedad abierta basada en la igualdad de derechos. No deberíamos infravalorar las conquistas

¹⁸⁴ Para la presentación de los tres sistemas (que resultan ser cuatro, si añadimos el sistema de «aristocracia natural») y que se corresponden con otras tantas posibles interpretaciones de los principios «de eficacia» y «de diferencia», vid. *Teoría de la justicia*, cit., p. 87.

¹⁸⁵ «[En el «sistema de igualdad liberal»] La idea [...] es [...] que los puestos o posiciones sociales han de ser asequibles no sólo en un sentido formal, sino haciendo que todos tengan una oportunidad equitativa de obtenerlos [...]. En todos los sectores de la sociedad debería haber, en términos generales, las mismas perspectivas de cultura y de éxito para todos los que se encuentran igualmente motivados y dotados», RAWLS, J., *Teoría ...*, cit., pp. 94-95

¹⁸⁶ Cfr. RAWLS, J., *Teoría de la justicia*, cit., pp. 97 y ss.

¹⁸⁷ Creo que comparten esa inspiración (a saber, la idea según la cual es justo limitar o contrarrestar la incidencia de las contingencias socio-económicas y biológico-genéticas en la distribución de los bienes) otros influyentes autores contemporáneos como R. Dworkin (cfr. DWORKIN, R., «Foundations of Liberal Equality», en PETERSON, G. (comp.), *The Tanner Lecture on Human Values*, vol. 11, pp. 1-119) o A. Sen (cfr. SEN, A., *Inequality Reexamined*, Clarendon Press, Oxford, 1993).

emancipatorias de ese movimiento: el gran historiador de la idea de igualdad que fue R. H. Tawney reconoce que pocos impulsos históricos han resultado tan benéficos para la Humanidad. La igualdad jurídica liberó importantes energías sociales, propició un crecimiento económico sin precedentes (fue a la vez causa y efecto de la revolución industrial), amplió de forma inédita los horizontes vitales de los más débiles ... ¹⁸⁸.

Kant pertenece al sector «progresista moderado» de la filosofía política de finales del XVIII (comparélese, por ejemplo, con De Maistre o Burke, y se entenderá la apelación «progresista»). Y lo que reivindicaba ese sector era igualdad jurídica, no igualdad socio-económica: en la nivelación material de fortunas sólo se atrevían a pensar entonces algunos *enragés* como Mably o Babeuf, figuras secundarias en el pensamiento de la época. La igualdad jurídica reivindicada por el movimiento liberal es compatible, en principio, con la persistencia de notables desigualdades materiales (sería interesante, en este sentido, comparar la pirámide de distribución de ingresos de las sociedades europeas de 1750 con la de 1850: cabe conjeturar que su estructura no debió variar decisivamente). Como lúcidamente señala Tawney, la revolución liberal no afectó tanto al *tamaño* de las desigualdades socio-económicas como a sus *causas* y su *principio legitimador* ¹⁸⁹: el hecho de ocupar una posición más o menos ventajosa en la pirámide de ingresos no depende ya (al menos, eso se supone) del hecho de descender de tales o cuales ancestros (nobles, burgueses o plebeyos), sino de las capacidades, esfuerzo, habilidad y suerte desplegadas por cada individuo; ello representa una transformación radical respecto a la situación anterior, en la que el individuo no era dueño de su destino, y quedaba abocado desde la cuna a una determinada posición socio-económica ¹⁹⁰. Ahora ya nada está escrito: cada uno termina teniendo

¹⁸⁸ «With the abolition of restrictions on freedom of movement, on the choice of occupation, and on the use of land and capital, imprisoned energies were released from the narrow walls of manor and guild, [...] from the downward pressure of class status [...] Its effect as an agent of social emancipation was not less profound. Few principles have so splendid a record of humanitarian achievement», TAWNEY, R.H., *Equality*, cit., pp. 100-101.

¹⁸⁹ «[The liberal revolutions] determined that, whether the social inequalities of the future should be greater or less than those of the past, they should at least be different in their causes, their principles, and their scope», TAWNEY, R. H., *Equality*, cit., p. 91.

¹⁹⁰ Como lúcidamente señala Holmes, ello representa la inversión exacta del punto de vista característico de la sociedad estamental (en la cual lo que estaba mal visto —y, de hecho, resultaba casi inviable— era precisamente el «desclasamiento»): «En lo que hace a la igualdad, el liberalismo es un tradicionalismo puesto del revés. En las sociedades tradicionales [...], las desigualdades heredadas

do, en teoría, lo que «se merece». Las desigualdades materiales que puedan surgir en la nueva situación (caracterizada por la igualdad de derechos) quedan así éticamente legitimadas: ya no son arbitrarias, como en el Antiguo Régimen, sino que supuestamente reflejan los merecimientos de cada cual ¹⁹¹.

El concepto clave en la teoría liberal sobre la igualdad es, pues, el de «igualdad de oportunidades»: «igualdad», desde la perspectiva liberal, no significa igualdad de resultados, sino, como señala Tawney, «igualdad de oportunidades para llegar a ser desiguales» ¹⁹². Kant parte de una concepción todavía rudimentaria de la igualdad de oportunidades, que identifica a ésta exclusivamente con la igualdad de derechos. Corresponde a una etapa histórica posterior la toma de conciencia acerca de las limitaciones de esa concepción, y el «descubrimiento» de que una verdadera igualdad de oportunidades debería incluir, no sólo leyes iguales para todos, sino también oportunidades formativas (para que el desarrollo de las capacidades individuales no quede atrofiado por un entorno socio-educativo adverso) y condiciones de vida dignas para todos. Pero no se puede culpar a Kant por no haber anticipado milagrosamente en 1790 lo que se iba a pensar sobre la igualdad en 1900 ó 1950.



eran aceptables, mientras que las nuevas desigualdades económicas eran mal recibidas. Los liberales se propusieron darle la vuelta a este modelo y a la vez que prohibían [los privilegios hereditarios de] la aristocracia, consideraban que las [nuevas] desigualdades de riqueza eran perfectamente legítimas», HOLMES, S., *Anatomía del antiliberalismo*, trad. de G. del Puerto, Alianza, Madrid, 1999, p. 22.

¹⁹¹ «The distinctions of wealth and power which survived, it [the liberal conception] surrounded with a halo of [...] ethical propriety. It condemned the inequalities of the feudal past; it blessed the inequalities of the industrial future [...]. The inequalities of the old régime had been intolerable because they had been arbitrary [...]. The inequalities of industrial society were to be esteemed, for they were the expression of individual achievement or failure to achieve», TAWNEY, R. H., *op. cit.*, p. 102.

¹⁹² «[From the liberal perspective] Rightly interpreted, equality meant, not the absence of violent contrasts of income and condition, but equal opportunities of becoming unequal», TAWNEY, R. H., *op. cit.*, p. 103